
منتدى العلاقات العربية والدولية
نحو تنوير إسلامي:
حركة فتح الله غولن
م. حاقان يافوز

هذا تحليل ممتاز وشامل لواحد من أشد المفكرين والناشطين الأتراك تأثيرًا وإثارة للجدل في عالمنا اليوم – فتح الله غولن. يكشف حاقان يافوز أسس حركة غولن وهيكليتها ويستكشف باعتدال ووضوح غير معتاد أسباب نجاحها الكبير. هذا كتاب مهم لكل من يرغب في معرفة حالة الإسلام في تركيا، وتأثيراتها خارجها.

أسما أفسارودين

أستاذ ورئيس قسم لغات الشرق الأدنى وثقافاته

جامعة إنديانا، بلومنجتون.

هذا عرض علمي متبصر، وتحليل موثوق به "للتطور البراجماتي لمشروع تنوير إسلامي". إذ تظل حركة غولن عملًا غير مكتمل يرتبط بالظروف ويواجه التحديات، برغم أنها حققت بعض إمكاناتها التحديثية من خلال فقه السياق الذي يهتم اهتمامًا أصيلًا "بجدلية رسالة الإسلام الخالدة، وظروف الإنسان".

عبد الله أحمد نعيم

مؤلف كتاب الإسلام والدولة العلمانية.

هذه رؤية متعاطفة ونقدية في آن لفتح الله غولن والحركة الإسلامية التركية "واسعة الأثر والمثيرة للجدل". يقدم يافوز عرضًا مفصلًا ثريًا متوازنًا، مراعيًا السياق الذي توجد فيه وتنمو عملية "الحركة الإسلامية الإيمانية لتتحول إلى حداثة علمانية".

خوسيه كازانوفا

أستاذ علم الاجتماع، وزميل مركز بيركلي للسلام والشؤون الدولية.

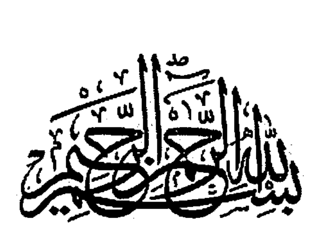
السعر: ١٤ دولاراً


ISBN: 978-9927-103-26-1



هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231
الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org
العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

نحو تنوير إسلامي:
حركة فتح الله غولن


بسم الله الرحمن الرحيم

نحو تنوير إسلامي:
حركة فتح الله غولن

تأليف:

م. حاقان يافوز

ترجمة:

شكري مجاهد



Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement

by M. Hakan Yavus

First edition 2013

عنوان الكتاب: نحو تنوير إسلامي: حركة فتح الله غولن.
تأليف: م.حاقان يافوز.
ترجمة: شكري مجاهد.
٣٨٤ صفحة - ١٦,٥ × ٢٤ سم.
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: ٣٧٨ - ٢٠١٤
الرقم الدولي (ردمك): ISBN: 978-9927-103-26-1

الطبعة الأولى ٢٠١٥.

المحتويات

إلى بشير (١٩٢٨ - ٢٠٠٩)

ونديم تانوفيتش

وأديب سوزن

مقدمة

التنوير الإسلامي

يوجز عبد الكريم سروش مفهومه عن الإسلام في التالي:

> أولاً لدينا ظاهرة الإسلام. يتحدث المفكرون المسلمون عن الإسلام وكأنه كيان بسيط متحد، شيء مفرد. والواقع أن تاريخ الإسلام، مثل تاريخ غيره من الأديان كالمسيحية، تاريخ من التأويلات المختلفة. وقد عرف الإسلام أفكارًا مختلفة ومدارس فكرية مختلفة ومذاهب وتأويلات عديدة لماهية الإسلام ومعناه. فلا وجود لإسلام «نقي» لم تنله حركة التطور التاريخي. لقد كانت الخبرة المعاشة للإسلام ذات خصوصية ثقافية وتاريخية تفرضها ظروف موقعها في الزمان والمكان.(١)

منذ الثورة الإيرانية (١٩٧٩ – ١٩٨٠)، يدور الجدل الفكري عن توافق الإسلام أو تنافره مع كثير من المفاهيم، مثل: العلمانية والليبرالية والتعددية والرأسمالية وبالتأكيد الديمقراطية. والواقع أنه لا يوجد ولم يوجد قط فهم واحد ثابت وموثّق للإسلام، كما لم/ لا يوجد مثل هذا الفهم للعلمانية والليبرالية والديمقراطية. وكما هو الحال في منظومات الاعتقاد والفكر الديني الأخرى، واجهت محاولات فرض رؤية واحدة وتفسير واحد في الإسلام ألوانًا من المعارضة أدت إلى خلق المزيد من الاختلافات والتأويلات لمعنى الإسلام «الحق». كان هذا الاختلاف على أشده في العصر الحديث في نهاية القرن

التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في البلاد الإسلامية التي كانت تواجه الاستعمار الغربي. وتجلّت أهم الموضوعات الناجمة عن هذه المواجهة في كتابات وخطابات كثير من الأعلام من مشارب مختلفة، منهم أحمد السرهندي، السيد سيد أحمد خان، السيد جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، نامق كمال، محمد إقبال، رشيد رضا، ضياء جوكلاب، حسن البنا، مولانا المودودي، وهؤلاء غيض من فيض.

نشأ أحد أهم هذه الانقسامات في الأساس كرد فعل لضغوط الحداثة والاندماج الكوكبي، وهو الانقسام بين الحَرْفيين/ الأصوليين والحداثيين/ الإصلاحيين. وترجع أصول المجموعة الأولى المعروفة بالحرفية إلى حركات التطهر الإسلامية الأولى، التي ارتبطت بفكر أحمد بن حنبل وابن تيمية ومن بعدهما محمد بن عبد الوهاب. وترى الحركات «السلفية الجديدة» أو الوهابية أن الأمراض السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي سببها انحراف جماعة المؤمنين عن تعاليم الإسلام الخالص الصحيح وسلوكه كما كان عليه النبي محمد وأصحابه وتابعوه. وينكر هؤلاء الحرْفيون وجود تأويلات مختلفة، ويؤمنون بأن الإسلام «الخالص» السلفي يمكن أن نستقيه من القرآن والحديث والسنة النبوية كما تروى في كتب الحديث الصحيحة. بل إنهم قد ينكرون بإصرار أن القرآن يتكون من توجيهات عامة ومجازية في ما يخص العقيدة والفضيلة، وينكرون القول بأن أي صيغة محدّدة في ما يخص الشرعية السياسية والاجتماعية لم تكن محل قبول عام من المسلمين بعد وفاة النبي والخلفاء الراشدين. وقد نجحت الحركات السلفية في اكتساب دعم شعبي كبير، لاسيما في أوقات الأزمات الاجتماعية والسياسية، وكرد فعل لمذابح ارتكبها الغزاة من المغول إلى المستعمرين الغربيين. وفي زمننا هذا استفاد هذا التوجه كثيرًا من الدعم الذي أتاحته الوهابية، التي تنشر السلفية أو الطهرانية الإسلامية بشكل صريح، وكذلك العداوة الطائفية، بغرض تحييد/ استبعاد الشك والكراهية التي تسببها أسلوب حياة الغارقين في الترف والانحلال، واعتمادهم على التدخل العسكري الغربي لحماية وجودهم في السلطة. ومن المؤسف حقًا أن الصيغة

الوهابية السلفية المغالية أو دائرة التيار الإسلامي المستمر مع الأيديولوجيات العلمانية السلطوية المرتبطة بالكمالية والبهلوية والبعثية، كلها تجاهلت أشكال الإحياء والإصلاح الإسلاميين المرحبة بالتعددية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين. ففي عشرينيات القرن العشرين طبق مصطفى كمال سلسلة من الإصلاحات الجذرية؛ سعيًا منه لسبك دولة وطنية حديثة (علمانية). وقد عرفت مجمل هذه الإصلاحات والإجراءات التي سعت إلى إنشاء دولة تركية أوروبية وشعبًا تركيًا أوروبيًا عن طريق إزاحة الإسلام من الحياة العامة، عرفت بالكمالية، وهي الفلسفة التي تأسست عليها الجمهورية التركية.

وترجع أصول الفئة المعاصرة الثانية، المعروف أتباعها بالحداثيين أو أهل التأويل، إلى تراث إصلاحيين حداثيين سابقين، مثل: نامق كمال، والسيد سيد أحمد خان، والسيد جمال الدين الأفغاني، من بين كثيرين آخرين. هذا الجيل المعاصر من الحداثيين، مثل: الراحل فضل الرحمن، وعلي عزت بيجوفيتش، وعبد الرحمن وحيد، وعبد الكريم سوروش، وراشد الغنوشي، وفتح الله غولن، كان يسعى إلى تحرير الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية من الفهم الحرفي التطهري، والدعوة إلى الإحياء والإصلاح من أجل إشباع الحاجات الروحية والدنيوية للعالم الإسلامي. كان لهذا التوجه الثاني أتباع أقل حتى الربيع العربي في السنوات الحالية. ولقد كانت تركيا وإندونيسيا وماليزيا والبوسنة والهرسك أقرب في الاستجابة إلى التنوير الإسلامي والحركات الحداثية من غيرها من الدول، ويعكس ذلك مستوىً أعلى من النمو الاقتصادي الاجتماعي، ودورًا أكبر تأثيرًا للفكر والحركات الصوفية. وفي القسم الثاني سأعرّف التنوير الإسلامي، وأحدّد الظروف الاقتصادية الاجتماعية التي يرجّح أن تزدهر فيها أفكار التنوير.

التنوير الإسلامي

قدم عمانويل كانط واحدًا من أهم تعريفات التنوير انتشارًا. ففي مقال كتبه عام ١٧٨٤ جادل كانط في أن «التنوير تجاوز الإنسان لحالة عدم الرشد التي فرضها على نفسه»،[٢] وواصل قائلًا «إن عدم الرشد هو العجز عن

استخدام الإنسان عقله دون توصية من أحد». بتعبير آخر، التنوير عند كانط هو «أن يمتلك كل فرد شجاعة التفكير لنفسه». أما كارل بوبر فيقول إن التنوير هو «سعي البشر إلى تحرير أنفسهم، والخروج من قفص المجتمع المغلق، وإنشاء مجتمع مفتوح».[٣]

على ذلك، فللتنوير جانبان: استخدام العقل الناقد وإنشاء مجتمع مفتوح متقدّم. وهو عملية استخدام العقل الفردي لإعادة تأويل التراث الديني والثقافي بغرض تقدّم المجتمع. أما في كتابنا هذا، فمن الخير أن نعرف التنوير بأنه «**حزمة من الأفكار المتناقضة والمجادلات حول الإيمان بالعقل كأداة لتحقيق إصلاحات اجتماعية وثقافية وسياسية من شأنها إرساء مجتمع ديمقراطي ورعاية حقوق الإنسان**». ولا يعني التنوير نبذ الدين أو نزع الروحانية عن العالم، بل هو طريقة جديدة في فهم التفاعلات بين الذات والمجتمع، والمجتمع والسياسة، والعلم والمجتمع. وقد كان لمشروع التنوير منذ ميلاده أثر كبير على المجادلات الدينية؛ مما أفرز طريقةً جديدة للتفكير في التراث الديني على ضوء مفاهيم العقل والتقدّم والعلم والحوار العام.

يؤكد كلٌ من إرنست كاسيرير وبيتر جاي وجوناثان إسرائيل على التنافر بين الدين والتنوير، لكن غيرهم من الباحثين يقول ليس بالتوافق فحسب، بل بأن التنوير الأوروبي جذوره ضاربة في الدين.[٤] على سبيل المثال، يعرف بيتر جاي التنوير في دراسته المؤلفة من مجلدين من زاوية عدائه للدين، والبحث عن الحرية والتقدم باستخدام العقل. وهناك من الأبحاث الجديدة في التنوير ما يُبرز دور الدين في نشأة الأفكار التقدمية. يقول ج. جي. آي بوكوك إن التنوير كان من حصيلة جدال مع الدين وليس مجرد تمرّد عليه.[٥] ولا يرى بوكوك في حركة التنوير قصة موحّدة، بل «تعدّدية» و«عائلة» كاملة من قصص التنوير.

وتأسيسًا على ما جاء في كتاب ديفيد سوركن واسع الأثر[٦]، يمكن القول إن أعمال سعيد النورسي وفتح الله غولن تمثّل «التنوير الإسلامي»، حيث إنها تدمج أدوار العقل والتسامح والعلم والحوار العام، وعلى وجه الخصوص لأنها تيسّر نفاذ هذه الأفكار إلى قطاعات مختلفة من المجتمع. فبرغم أن أفكار التنوير

كان لهـا أثـر كبير في المثقفين المسـلمين، أمثال جمال الديـن الأفغاني ومحمد عبده ونامق كمال ومحمد إقبال، فإن هذه الأفكار كانت محصورة في فئة صغيرة مـن المثقفيـن.[٧] ولـم ينفذ فكر التنوير إلـى الجماهير ولـم يتحـول قط إلى جزء من الخطاب الإسلامي اليومي. في نهاية الدولة العثمانية، تم تطبيق بعض أفكار التنوير الرئيسة مع عصر «التنظيمات» (عصر إعادة التنظيم)؛ بغرض وقف تدهور الدولـة العثمانيـة فـي مواجهة التقدّم السـريع للقـوى الأوروبيـة.[٨] تعثّرت هذه العملية الفوقية القائمة نسبيًا على المحاكاة؛ لأن الظروف الاقتصادية الاجتماعية لـم تكـن مواتية لتقديم الدعم الاجتماعي اللازم لهـذه الأفكار حتى تصير حركة تأسيسـية. أمـا حركـة غولن فتسـتمد أهميتهـا من أنها نشـرت أفـكار التنوير بين الجماهير، بل حولتها إلى حركة اجتماعية دينية.

تتطـور أفـكار التنوير حاليًا، وتنشـأ داخـل الفضاءات الفكرية الإسـلامية وليس بالرغم منها. ومن ثم، فإن الفكر الإسلامي الجديد يستقي من أفكار التنوير الأساسـية في سـياق اقتصادي اجتماعي في حالة نشوء جديد. ففي بعض الدول الإسـلامية مثل تركيا والبوسـنة وماليزيا وتتارسـتان، يمكن رؤية عمليات التنوير الإسـلامي التي تقوم على اسـتخدام العقل الناقد؛ لفحص الممارسات والأفكار الإسـلامية القائمـة بغـرض إحـداث إصلاحـات اجتماعيـة وثقافيـة، من شـأنها التأسـيس لمجتمع أكثر انفتاحًا وإنسـانية. بتعبير آخر، لا يعني التنوير الإسـلامي محاكاة أفكار التنوير الأوروبي، بل تطويع هذه الأفكار ونشرها بين الجماهير في سـياق التراث الإسـلامي التركي، وعن طريق التركيز على شخصيات وخطابات إسـلامية، يمكننـا أن نفهـم بعمق كيـف أُنتجت الأفكار التقدميـة وكيف طرحت ونشرت في المجتمع الأكبر.

شـيّد النورسـي وغولن، المهندسـان الفكريان للإسـلام الجديد، بنية دين «متوافقـة مـع العقـل» تتعانق مع الفلسـفة والعلم في السـاحة العامـة المفتوحة، وبذلك ارتقيا بدور القراءة الناقدة والنصوص المتنوعة في الفضاء العام، بدلاً من الإذعان الوجداني الخالص أو التدين الشعائري المحض. فقد ظهر التوافق التام للتنويـر الأوروبي مـع العقيدة الدينية، حيث تقول كتابات غولن إنه بما أن العقل

والوحي هبتان نوريتان من الله، فلا يمكن أن يتعارضا. يقول أدريان لاموريت: «إن العقل والوحي يتوافقان دائمًا على نحو أفضل مما يدرك المفسرون ... فهذان النوران مقتبسان من ... مشكاة واحدة، ولا يفسد أحدهما الآخر أبدًا، ولا يتعارضان إلا على يد الإنسان».[9] ويقول غولن «إن الدين لا يعارض العلم والبحث العلمي ولا يقيّده». ويؤكد أن العلم والدين كيانان مستقلان تمامًا، لكنهما ينبعان من مصدر الحق الواحد: الخالق. ويؤكد غولن في كتاباته على الدور الذي يمكن للتعليم أن يؤديه، حيث ينتظر من «أسلوب جديد في التعليم [يدمج] العلم الديني والتجريبي مع الأخلاق والروحانية أن ينتج أناسًا مستنيرين بحق، لهم قلوب تعمرها علوم الدين والروحانية، وعقول تضيئها العلوم الوضعية، لهم كل جميل من الخلال الإنسانية والقيم الأخلاقية، وعلى دراية بالظروف الاقتصادية الاجتماعية والسياسية في زمانهم».[10] والشخص المستنير عند غولن هو المتسلّح بالأفكار الدينية والدنيوية والقادر على التوفيق بينهما في الحوار العام حتى يحقق الصالح العام، هو شخص خلوق في حياته اليومية العامة والخاصة. إن غولن لا يرى تنويرًا بلا رب.

من المهم الآن أن نعرف كيف ولماذا يتبع بعض المسلمين المتدينين أفكار التنوير وما يتبعه من تصرفات وينكره آخرون تمامًا. في الحالة التركية، صارت مفاهيم العقل والتسامح والتقدّم والعلم والحرية والحوار المجتمعي الواعي جزءًا من الخطاب الإسلامي، وهذا بدوره يساعد النشطاء الإسلاميين على الانخراط في الفضاءات العامة الدنيوية والدينية. وهكذا يثري الفضاء العام بتعددية الأفكار والأعمال الدنيوية والدينية. بل إن الأفكار الأوثق صلة بالأصل الفكري للتنوير تتحول الآن إلى لبنات لبناء فكر إسلامي جديد. واليوم يتزايد عدد المسلمين الذين يعتنقون أفكار التنوير بوصفها ملامح أصيلة في عقيدتهم، ويستخدمون هذه الأفكار للولوج إلى الفضاء العام العلماني الدنيوي الذي كان مغلقًا دونهم. إن القيم والقناعات الإسلامية لا تخلق مجتمعات وفضاءات معزولة، بل تمد جسورًا بين التوجهات الفكرية المتباعدة. وعلى خُطى أستاذه الروحي سعيد النورسي، يعلن غولن أهمية دور العقل والخطاب العام فوق

العقيدة الموروثة، ويطالب بالتسامح الديني وله في ذلك أطروحات فقهية، كما يطالب بالحرية الدينية للأقليات. لكن النورسي، وغولن بعده، لم يدع قط إلى حياد الدولة في الشؤون الدينية.

ويدعو غولن كذلك إلى تبني الفكر الإسلامي «تكنولوجيا النشر والاتصالات» في سياق تأكيد أهمية النصّية والتأويل في تحقيق التضامن الاجتماعي. وأخيرًا، انتشرت حركة غولن في الفضاء العام في تركيا، حيث كان النورسي وغولن في الفضاء العام في تركيا، ومريدوهم ينخرطون في الشؤون الدنيوية ويستخدمون اصطلاحات دينية في مناقشة ومداولة قضايا دنيوية. يستخدم غولن هذا الفكر الجديد ليوفق بين الدين والعقل ويوصل أفكارًا جديدة إلى الجماهير من خلال استخدام لغة دينية. وبرغم أن حركة غولن نشأت عن اهتمامات دينية واجتماعية، فقد أعادت تعريف -بل طمست- الحدود بين العام والخاص، الدنيوي والديني.

يستخدم هؤلاء النشطاء المسلمون العقل مظهرًا لدينهم دون أن يأبهوا للعلمانيين الذين يقدّمون أنفسهم كأنهم فرسان العقل، ويصوّرون الدين سبب تخلّف تركيا. واعتمادًا على العقل، يقدّم النشطاء المسلمون الجدد الإسلام بوصفه دين العقل والمنطق. وتأسيسًا على كتابات غولن، يمكن أن نقول إن أفكار التنوير أسهمت في صياغة أفكار وتطبيقات الفكر الإسلامي الجديد في تركيا واندمجت معها. وحقق غولن نجاحًا في نشر أفكار التنوير أكبر مما حققه بعض المثقفين العلمانيين. فقد ألبس هذه الأفكار العالمية حلة إسلامية فجعلها أكثر قبولاً لدى المسلمين العاديين. وقد كان غولن يقول، مثل النورسي، إن الفضول العلمي يتفق وما يهتم به الإسلام، وكانت مدارس حركة غولن ومحطاتها الإذاعية ومنشوراتها تسعى جميعًا إلى نشر العلم وخلق جو فكري يندمج مع الخطاب العام. وتثبت أنشطة حركة غولن أن الفرد يمكن أن يكون ديمقراطيًا يدعو لمجتمع مدني من منطلق قناعات دينية.

كان من آثار التنوير طويلة المدى ظهور المجتمع المدني وسياسة المشاركة الجماهيرية. ويمثّل الانخراط في النشاط المدني وحوار الأديان والمشاركة في

العمليات السياسـية والاهتمام العميق بالتعليم الاستراتيجيات الرئيسة في حركة غولن لبناء «مجتمع منفتح». لم يعط غولن ومريدوه الأولوية لممارسـة الشـعائر والتدين الشـخصي، بل لخدمة البشر وتحسـين ظروفهم الاجتماعية التي بدونها يستحيل تحقق الإيمان الحق. والتديّن بلا رحمة وتكافل تديّن ناقص، ولا يمكن للديـن أن يتحقـق في المجتمـع إلا أن يضرب بجـذوره في دنيـا الناس وغرضه الخالص الدار الآخرة. وقد أسهمت أنشطة حركة غولن في تقوية الثقافة المدنية الضعيفـة فـي تركيـا. فقد كان فـي اهتمامهـا بمفهومـي الخدمة والهمة تشـجيع للمتدينيـن على تقديـم الواجبات المجتمعية على مصالحهم الضيقة. فالإسـلام كمـا تقدّمـه حركة غولن يدعـو إلى الفضائل العامة التي تدفع الناس إلى السـعي نحو تحقيق الصالح العام، كما يسـاعد على صياغة مفاهيم المواطنة؛ إذ يشـجع النـاس علـى البذل لتحقيق الصالح العام. والفرضية المحورية عند غولن المثيرة للجـدل هي أن التديّن شـرط لخلق المواطن الصالح. فالتديّـن، كما يراه غولن، يشـجع الأفـراد على تجـاوز مصالحهم الضيقـة من أجل دعم أهـداف مجتمعية أكبـر، وفـي هذا طاعة لله وقضاء لفروضه. ولنشـر هـذه الفضائل، لابد أن تكون التربيـة أداة فعّالـة لتعليم الأخلاق العامـة وليس لمجرد إعلان الفـرد عن تديّنه. وبخـلاف الادعاءات العلمانية، تشـجع حركـة غولن على الانخـراط في الحياة المدنيـة، وتدعو إلى الفضائل المدنية، وتسـعى إلى تحقيق صالح المجتمع كله. فالمسـلم الحـق عنـد غولن لا تسـتغرقه مصالحه الشـخصية، بل هـو من يعرف بفضائل عدم الإسراف، والوسطية والبذل في سبيل الصالح العام. ويدعو غولن المسـلمين دائمًـا إلـى أن ينكروا ذواتهم عند المشـاركة في الأنشـطة المجتمعية وإدارة المجتمـع. ويسـعى النظـام التعليمـي كمـا صاغه غولن إلى خلق شـعور بالهـدف العـام والروح العامة؛ من أجـل الارتقاء بالمجتمع المحلي والإنسـانية كلهـا. وهكـذا، فـإن مفاهيـم المشـاركة والعمـل المدنـي، وإخضـاع المصالح الشـخصية للصالح العام هي السـمات التي تميّز التراث المدني الجمهوري.(١١)
وفي حالة تركيا، فإن المفاهيم والممارسات الإسلامية، مثل التراحم والإحسان، التي تظهر في مساعدة المحتاجين وتحسين الظروف المجتمعية، تمثّل الأساس المميّز للتراث المدني. ويقوم ناشـطو حركة غولن بوصفهم مواطنين صالحين،

بصياغة مصالحهم الضيقة على نحو تجعلها تفي بمقتضيات إنشاء مجتمع إنساني ناجح. وقد عمل غولن على تحويل المفاهيم الإسلامية وترجمتها إلى ممارسات بغرض نشر أفكار التنوير، مثل التسامح، والتعددية، واحترام العلم، والمشاركة السياسية. وفي السنوات الأخيرة، يزيد الاهتمام بالفضائل الاجتماعية بوصفها الأساس في تكوين مجتمع فاضل، وذلك عن طريق نشر القواعد الأخلاقية، مثل الاحترام المتبادل بين الناس، وعون صاحب الحاجة، والسماح بتعدد الأصوات في الحوار المجتمعي.

ويبقى سؤالان: لماذا صار التنوير الإسلامي حركةً مجتمعيةً قويةً في تركيا وليس في بعض الدول غيرها ذات الأغلبية المسلمة؟ وما التحديات الكبرى لهذه العملية؟ إن استعراض الظروف الاجتماعية السياسية للدولة يمكن أن يعيننا على فهم سبب قبول أفكار حركة التنوير في دول إسلامية أكثر من غيرها. إن الرحلة التاريخية لتركيا من عصر «التنظيمات» حتى الجمهورية العلمانية بزعامة مصطفى كمال أتاتورك، تمثّل تراث حكم قوي لديها أتاح القاعدة المؤسسية الضرورية لنشر هذه الأفكار، وبالإضافة إلى التراث القوي لحكم دولة القانون وسياسات التحديث الناجحة، مثل رفع معدلات إجادة القراءة والكتابة (أكثر من ٩٨٪)، فإن العامل الحاسم في صناعة التنوير الإسلامي هو صعود طبقة البورچوازية الأناضولية الجديدة. فقد اختارت هذه الطبقة المحافظة الجديدة التحالف مع الناشطين الدينيين والحركات الدينية بغرض مواجهة قوة الدولة وتوسعة الأفق السياسي والقانوني للتنمية التجارية. فالناشطون الإسلاميون والحركات والمؤسسات الإسلامية تستهدف الوفاء بالحاجات الاجتماعية والسياسية للطبقة الاقتصادية الجديدة، حتى تجد وسائل تمويل لأنشطتها. وحتى نفهم سياق عملية التحوّل الديني التي لم تزل قائمة، علينا أن نفهم أسرار النمو السريع للتجارة في تركيا. وأحد هؤلاء النشطاء الدينيين هو فتح الله غولن المعروف بخوجه أفندي أو الأستاذ (معلم ديني يحظى باحترام كبير)، والذي يُعد أقوى الزعماء الإسلاميين الأتراك وأكثرهم تأثيرًا، ليس في تركيا وحدها، بل خارج تركيا، لاسيما في مناطق الإمبراطورية العثمانية السابقة، حيث تدير

مؤسساته عددًا من المدارس الناجحة جدًا. وبرغم أنه اختار أن يعيش في منفى اختياري (فرضه على نفسه في ريف بنسلفانيا)، في العقد الأخير، فإن غولن وحركته يمثلان رؤية إسلامية تجديدية وحداثية ذات خصوصية، لاسيما في تعاملها مع تحدّيات العلمانية والليبرالية والرأسمالية والتحوّل الديمقراطي[١٢].

وعن طريق التركيز على حركة غولن في تركيا، سأحدّد الظروف التي تتيح نشأة أشكال من الحداثة الإسلامية. وإن توسعة آفاق الفرصة الاجتماعية السياسية، نتيجة لإدخال إصلاحات اقتصادية ليبرالية على يد تورجوت أوزال (١٩٨٠ - ١٩٩٣)، أتاحت وساعدت على إفراز تأويلات جديدة للإسلام في تركيا تجعل التديّن الشخصي أساسًا للمسؤولية الاجتماعية والعمل الجماعي في سبيل بناء عالم أفضل في دنيا الناس. من هنا فالارتباط بين السياق الاجتماعي الاقتصادي والتأويل النصّي والممارسات الدينية في تركيا الحديثة، أدى إلى نشوء ما يمكن تسميته بأول صيغة شبه بروتستانتية للإسلام. تمّ نشر هذه الرؤى والممارسات الإسلامية في سياق اجتماعي نشط بغرض وصولها إلى القواعد الشعبية، والوفاء بما تفرضه الحداثة من مطالب.

مع ما ينطوي عليه هذا من مفارقة، فإن الإسلام السياسي والعلمانية هنا وجهان لظاهرة واحدة (الحداثة). وبرغم الفرق الزمني بينهما، إذ سبقت العلمانية واستولدت رد فعل إسلامي حديث، فإن الظاهرتين صارتا إلى تضافر من خلال التفاعل بينهما، وتأثير كل واحدة على الأخرى. ولأشكال الإسلام السياسي والعلمانية استخدامات مختلفة تحدث أثرًا عميقًا على تطور العلاقة بين الدولة والمجتمع. وحتى تفهم ديناميكيات صياغة هذه العلاقة في تركيا، لا بد من الكشف عن المكوّنات الداخلية والخارجية للعلمانية والإسلامية معًا، والوقوف على الظروف التي تشكّل فيها إحداهما الأخرى وتؤثر فيها. وترسم حركة غولن مسارًا ضرورياً لدارسة العلاقة المتداخلة المتنامية بين الدين والحداثة. كان غولن، وهو مسلم من تركي العرق، يسعى إلى دمج القيم الإسلامية في القطاعات المهنية والفكرية (الجامعات العامة الجديدة) للمجتمع التركي. وكانت لهذه القطاعات أهمية خاصة من منظور حركة الإحياء الإسلامية

التركيـة؛ لأنهـا كانت بمثابـة حملة المشـاعل للأيديولوجيـة العلمانيـة الكمالية للجمهورية التركية.

بـدأت حركة غولـن بجماعة صغيرة في أزمير تطـوّرت حتى صارت أكثر الحـركات التعليمية الدينيـة المدنية المتجاوزة للقومية تأثيرًا فـي تركيا الحديثة. وعرفـت حركـة غولن بأسـماء مختلفة مثـل «أتباع فتـح الله غولـن، الغولنيون، جماعة فتح الله غولن، والخدمة (تجمع مؤسسات خدمية خيرية هدفها الصالح العام)».[١٣] ويسميها البعض طريقة فتح الله غولن (الصوفية)، ولكن لأن الطرق الصوفيـة كانت محظورة في بداية العصر الكمالي في تركيا، فإن هذه التسـميات توحي بأنها كانت مؤسسات تعمل تحت الأرض. وبرغم أن الحركة متأثرة بعمق الرؤية الكونية للصوفية التركية، فليس من الدقة تسميتها بالطريقة الصوفية. غولن نفسـه يفضل تسـميتها بالخدمـة أو المؤسسـة الخدمية الاجتماعيـة. يقول غولن لأحد الصحفيين:

> «رغـم أن البعض يسـميها «حركـة غولن»، فإني أفضّل أن أسـميها أحيانًا «رابطة الخدمة» وأحيانًا أخرى «حركة المتطوعين»، وأخرى «الأرواح المبذولة للإنسـانية» وأخرى «حركة» تضع مُثُلها بنفسـها [حركـة لا تحتـاج لأن ترجع إلـى عصر ذهبي بحثًا عـن مثلٍ] ولو كانت التسمية طويلة بعض الشيء، فمن الإنصاف لطبيعتها الشاملة أن تُسمى حركة أناس تجمّعوا حول قيم إنسانية عليا».[١٤]

ولأغـراض هـذه الدراسـة قرّرت أن أسـميها «حركـة غولـن» التي بدأت حركـة دينية مدنيـة، وتطوّرت حركة اجتماعية سياسـية ذات تأثير سياسـي كبير، قائمة على أفكار غولن عن التعليم والدين والعلم والتسامح والحوار والأخلاق. وسأشـير أحيانًـا إلى أتبـاع الحركة بتعبيـر «الغولنيين» وأقصد بهـا «المتطوعين» الذين يشاركون في تحقيق الأهداف التي وضعتها حركة غولن.

اجتذبـت حركـة غولن اهتمامًا شـعبيًا واسـعًا فـي الآونة الأخيرة بسـبب نشـاطاتها فـي مجـال التعليم في دول عديدة، لاسـيما في آسـيا الوسـطى ودول البلقان، والولايات المتحدة نفسها. ويرى مناصروها والداعون لها أنها انخرطت

في الرسالة الأهم وهي حركة الإصلاح الإسلامي، والسعي إلى تقديم رؤية وسطية إسلامية بديلة تتوافق مع مطالب الحداثة. أما منتقدوها بمن فيهم الكتلة العلمانية الكمالية في تركيا والمحافظون الجدد في الولايات المتحدة، فإن حركة غولن كالذئب اللئيم في ثوب الحمل، دعوتها للحداثة الإسلامية والتعاون بين الأديان تخفي أجندة إسلامية متطرفة.

وحسبما يقول نقاد غولن الأتراك، تستخدم الحركة نفوذها في قوة الشرطة وفي القضاء التركيين لإرهاب الأصوات المعارضة في البلاد من اللادينيين أو المعادين للدين.[١٥] وفي الوقت نفسه انتقدت الحركة لارتباطها الشديد ولتوافقها مع الأنظمة الشمولية بعد الشيوعية في آسيا الوسطى، ولو كانت من باب البراغماتية تبغي من ذلك إحداث تحوّل بنّاء طويل المدى.

أما في الولايات المتحدة، فالحركة معروفة بحملاتها الواسعة «للحوار بين الأديان» و«التسامح»، وكذلك بتنظيم زيارة صنّاع الرأي الأمريكيين إلى تركيا. وهكذا تكتنف حركة غولن هالة من الغموض والسرّية، وكأن لها أمام الناظرين وجهين متناقضين: ليبرالية فردية وجماعية عالمية جاذبة وتطهرية إقصائية مصدراً للأمل والخوف معًا.

ومنذ إصدار كتابي بالاشتراك مع جون إيسبوزيتو عن حركة غولن، تبعته سلسلة من الكتب والمقالات، بل ومواقع على الشبكة الدولية تناقش جوانب مختلفة من الحركة.[١٦] وكأن أربعة أجناس من الكتابة أو المناهج امتزجت في سعيها لتحليل الحركة. المنهج الأول أكاديمي التوجه يدرس جوانب مختلفة في الحركة، ويشمل ثلاثة كتب لكل من بيرم بالكي، بكيم أجاي وبيرنا تورام.[١٧] وتركّز كلها على الجهود التعليمية للحركة. كما يوجد ثلاث رسائل علمية ممتازة تغطي جوانب مختلفة في الحركة.[١٨] وبرغم إسهامها القيّم نجد بها أوجه قصور تتعلق بطبيعة الدراسات الأكاديمية فجميعها دراسات حالة محدودة الأفق في فهمها للحركة. فليس من بينها ما يدرس الأصول الفكرية للحركة في تراث الزعيم الصوفي الكردي التركي والمصلح بديع الزمان سعيد النورسي. كما تميل هذه الدراسات إلى التقليل من دور غولن كزعيم وقوة أفكاره وشخصيته، ولا تقدّم فهمًا شاملاً للتحوّلات

الدينية السياسية في تركيا والعالم الإسلامي الذي نشأت فيه حركة غولن ومثيلاتها من الحركات.

النوع الثاني من الكتابات عن الحركة ذو طبيعة صحفية، يقوم إما على مصادر ثانوية أو مقابلات صحفية. وتشمل هذه التغطية للحركة جهود صحفيين تمّت دعوتهم إلى الاطلاع على أنشطة حركة غولن، أو قدّمت لهم دعوات لزيارات مدفوعة الأجر إلى دول مختلفة ليروا أنشطة الحركة على الطبيعة.(١٩) أما النوع الثالث من الكتابات فهو ترويجي دفاعي.(٢٠) ويقوم بهذا النوع أعضاء في الحركة أو باحثون يدعون لحضور المؤتمرات الترويجية للحركة في مواقع مختلفة ومصاريف الحضور مدفوعة.(٢١)

وأخيرًا، فهناك كتابات تحذيرية عنيفة العداء لحركة غولن وهي في الأغلب تصدر عن الدوائر الكمالية المتطرّفة المرتبطة بالنظام القديم.(٢٢) وتعيد هذه الكتابات إنتاج صورة فجّة من صور الاستشراق، تدّعي أن الفكر الإسلامي رجعي يتعلّق بعدد من النصوص والممارسات والعقيدة الجامدة، تحدّد بها الذات المسلمة معناها.(٢٣) وعلى طريقة المحافظين الجدد الأمريكيين وثيقي الصلة بكتلة الإسلاموفوبيا، أمثال تشارلز كراوثامر، ومايكل روبن، ودانيل بايبس، وكذلك جلين بيك، فإنهم يسعون إلى تقديم كل الحركات الاجتماعية السياسية الإسلامية بوصفها «الآخر» الأبدي والنظير الكامل لحضارة الغربية المتجانسة متجسّدة.(٢٤) وبما أن غولن مسلم ملتزم، فإنهم يخلصون إلى أنه لا بد أن يكون «رجعيًا» و«سلطويًا». وبالرغم من دعوته إلى عكس هذا كله، فإنه يسعى بإصرار نحو إنشاء «خلافة» أصولية عالمية. والموضوع المشترك بين هذه الكتابات جميعًا هو أن حركة غولن تسعى إلى إقامة «دولة إسلامية تحكمها الشريعة»، وفي ذلك «دفع لتركيا باتجاه إيران».(٢٥)

أما منهجي في هذه الدراسة الجديدة فلا يسعى إلى مديح أو إدانة، بل إلى فهم ظاهرة دينية واجتماعية سياسية لها إمكانية للتأثير الضخم ليس في تركيا وحدها، بل في أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي الأكبر. وأعتمد في هذا على سلسلة من اللقاءات وعلى الأعمال المنشورة لغولن نفسه، وأعمال علمية أخرى

فـي موضوعـات ومجالات متصلة؛ بهـدف الوصول إلى صياغـة متكاملة لقصة هذه الحركة، وليس في هذا سـعي للدفاع عنها أو الهجوم عليها. وبالإضافة إلى الحفاظ على الموضوعية العلمية، فإن الوصول إلى فهم كامل لحركة غولن لا بد أن ينطلق من كتابات علمية اجتماعية واسعة حول التفاعل والتحوّل المتبادل بين التراث الديني وقوى الحداثة، وأولها العلمانية والليبرالية والتنمية الرأسمالية.

في الفترة التالية لأول كتاب أكاديمي حرّرته عن غولن وحركته، شـعرت أنـه مـن الضـروري أن أكتـب كتابًا آخر يفسّـر التحـوّلات الضخمـة التي وقعت داخل الحركة أو تقع، وداخل تركيا بأكملها دولةً ومجتمعًا.[٢٦] ولقد التقيت فتح اللـه غولـن عدة مرات، ونظّمت مؤتمرًا عن الحركة في جامعة جورج تاون سـنة ٢٠٠١، وكان الكتاب المحرّر بالاشتراك مع جون إسبوزيتو نتيجة ذلك المؤتمر أو ورشة العمل. وظللت مراقبًا لصيقًا للحركة وتطوّرها من سنة ٢٠٠٣. ويهدف كتابـي هـذا إلـى الفحص الناقـد للجدل الـذي يحيـط بالحركة، وكذلك تفسـير التحـوّلات الأوسـع التـي جرت فـي الحركة والمجتمـع والدولـة التركية عامة. ولهذا الغرض أجريت مقابلات جديدة في أذربيجان والبوسنة وألمانيا ومقدونيا وتركيـا، وكوّنت ثلاث مجموعات ارتكازية غولنية في أيدن وأنقرة وإسـطنبول. والكتاب الحالي مبني على ملاحظاتي ولقاءاتي، وعلى خطابات غولن وكتاباته، وعلى مقالات صحفية ذات طبيعة عامة، ومقالات علمية وكتب عن الحركة.

يرى مؤيدو الحركة أنها مصدر أمل لخلق توافق بين الحداثة (أي العقلانية والديمقراطية والعلمانية واقتصاد السوق) والإسلام في تركيا. لكن مجرد نجاح الحركـة والنجـاح المسـتقل عنها لحـزب العدالـة والتنمية ورئيسـه رجب طيب أردوغان حوّل الحركة بحلول عام ٢٠١١ إلى مصدر خوف لكثير من المفكرين العلمانييـن واليسـاريين فـي تركيا. وبرغـم من التـزام الحركة الحياد السياسـي، واحتفاظها بمسـافة متسـاوية من مختلف الأحزاب السياسـية في الماضي، فإنها منـذ عـام ٢٠٠٢ بـدأت وباطّراد تربـط مصيرها بمصيـر حزب العدالـة والتنمية الحاكم.[٢٧] هذا التسـييس زاد من الريبة بشـأن الحركة في بعض الدوائر التركية العلمانية والكمالية.

ويهدف الكتاب إلى إبراز مواد معرفية جديدة، وإجراء المزيد من الدراسة للخلفيـة الفكريـة لغولن، مع التحليل النقدي لأفـكاره المعقّدة التي تصل أحيانًا إلى حد التناقض. ومن المهم كذلك دراسـة تغيّر الأفكار والمواقف لدى غولن في السياق الاجتماعي السياسي لتركيا الحديثة، وليس الاكتفاء باعتبارها ثابتة لا يجري عليها تغيّر. وعن طريق تتبع المؤثرات التاريخية والاجتماعية التي شكّلت أفكار غولن، أتمنى أن أكشـف عن البنية النشـطة التي تتشـكّل فيها أفكار غولن وسياقها الاجتماعي السياسي فتؤثر كل منها في الأخرى.

ويـدرس الكتـاب الطريقة التي تتحوّل بها أفـكار غولن إلى تطبيقات على مسـتوى الحركـة ومريديهـا؛ فأصـف كيـف تطـوّرت الحركة من حركـة صغيرة اجتمعـت علـى التديّن إلى مشـروع اجتماعي اقتصـادي وديني عابـر للقوميات تحوّلـي ضخـم. فإن غولن يدعو المسـلمين لأن يهتموا بمشـكلات مجتمعاتهم والعالم الأكبر بالتأكيد على أن يكون للمسـلم شـخصية «المتديّن المهتم» الذي يعيـش فـي الدنيا دون أن تسـتغرقه. ويدعو غولن المسـلمين إلى أن ينشـطوا في مجالات الفنون والعلوم والسياسـة والاقتصاد، وبذلك يسـعى إلى إعادة تعريف التديّـن بأنـه اهتمام بالدنيا وانخراط في تخفيف المعاناة فيها والعداوة، وكل هذا يرتبـط ارتباطًـا وثيقًا بتحقيق النجاة في الدار الآخرة. هذه الروح التديّنية النشـطة على مستوى الأفراد والجماعات، والالتزام بتقديم خدمات اجتماعية في التعليم والرعايـة الصحيـة، ومحاربة الفقر والحوار بين الأديـان، كلها من أهم إنجازات غولن في طرحه الجديد للرؤى التقليدية للإسـلام التركي. فإن أفكاره ومنظومته الأخلاقيـة المتعلقـة بالخدمـة الاجتماعية تتحـوّل إلى تطبيقات داخل شـبكات مكثّفة من حلقات القراءة والمدارس والمؤسسات والمنافذ الإعلامية.

يبدأ غولن دعوته إلى الأخلاق الاجتماعية بتوضيح أن العدالة الاجتماعية والصالح العام من أصول الدين الإسـلامي. ويوضّح أن الرؤى السائدة للإسلام والتديّـن الشـعائري ليسـت صحيحة، ويعلن ضـرورة عودة المسـلمين إلى فهم روحانـي أرحـب لأصول الإسـلام (القرآن والسـنة)، بعقل مفتوح مـن أجل بناء

نماذج عملية توفي المتطلبات والتحدّيات المعاصرة بدلاً من محاولة ترقيع نماذج قديمة متهالكة أقامها علماء من العصور الوسطى.

ولأن غولن يخاطب جوانب كثيرة من الحياة العامة مثل التعليم والسياسة والاقتصاد، فإن كتاباته تقدّم للمسلمين أدوات تحليلية مفيدة تولي أهمية كبيرة للنموّ الروحاني وللمسؤولية الفردية. مع ذلك لا بد من الإشارة إلى استمرار وجود توتر بين هذه الفردية ودور قادة جماعة غولن، الذين يسعون إلى تكوين جمعيات خدمية ودينية أكثر تماسكًا. هذا التوتّر يفرز توتّرات أخرى أعم بين الجماعية والفردية، بين الرؤى الكونية لكل من ديمقراطية الأغلبية والحرية الفردية. ويكون غولن في أحسن حالاته حين يقيم السعي الإنساني نحو «الحياة الكريمة». ويشير غولن إلى أن الواقع الحديث يعكس دروبًا كثيرة ورؤى للحياة الكريمة، وليست الاختلافات بين الأفراد فقط بل داخل الحركة الواحدة، وإن افتراض وجود طريق واحدة تحقق المثل المرجوّة لا يتوافق مع الحياة الحديثة. ويؤكد أنه طالما كان الجوع والمرض والحرب والظلم والقهر وقائع حاضرة في حياة أغلب الناس، فلا بد أن تكون مكافحتها هدفًا مشتركًا يجتمع عليه المتدينون والعلمانيون أفرادًا وجماعات.

ويرى غولن أن الحداثة تمثّل أخطر التحدّيات التي تواجه الدين، لكنه في الوقت نفسه يؤكد أن أحدهما لن يغني عن الآخر. فلا يمكن للدين أن يستمر بالعودة إلى عصر ذهبي متخيّل مضى، كالسلحفاة تخفي أطرافها ورأسها تحت قوقعتها. وفي الوقت ذاته فإن الإيمان والأخلاق الدينيين ضروريان للمجتمعات الحديثة إذا أرادت أن تتجنّب الاغتراب والصراع والعقلانية العلية والتوحش الاجتماعي بفتك القوي بالضعيف.

يقول غولن إن الرفاه الاجتماعي والمجتمعات الحديثة لا يمكن أن تقوم على المنفعة وحدها (أو المصلحة الشخصية)، ولا تحقق لها جدوى واستقرارًا إلا إذا كانت في إطار رؤية كونية أخلاقية دينية معينة (أي الإخلاص).[٢٨] والفكر الإسلامي عند غولن يؤدي دورًا نشطًا في التعبير عن ادعاء امتلاك مرجعية قيمية، وتمكين عامة الناس من تنمية شخصياتهم الأخلاقية الفردية، التي سترتبط

بالنسيج الاجتماعي الأكبر. وإن نجاحه حتى الآن ليس بسبب كاريزمية شخصيته الكبيرة وحدها، بل بسبب فهمه العميق لكيفية تفعيل الأفكار والرموز والمشاعر لدى من يتوقون إلى صلات روحية واجتماعية أعمق. فهو ينتقل بفاعلية من هذه الأشـواق العميقـة إلى طرق وخطـوات عملية لبناء المجتمـع والتعليم وإحداث التحوّل المطلوب.

إذا لخّصنا هدف حركة غولن وخلاصة فكره في الأربعين سنة الماضية، لن نجد لذلك أفضل من الكلمات التي أعلنها ونشرها بنفسه، وهي «بناء الشخصية» وبناء المجتمع.[٢٩] هذه العبارة التأسيسية لازمت فكر غولن وظلت مبدأ محوريًا للحركة نفسـها. ويرى غولن، في كتاباته، أن عملية استكشـاف الذات والتواصل مـع الشـوق الروحـي الداخلي هي الطريق الرئيسـة لبناء شـخصية الفرد ومن ثم الرفـاه المجتمعي. فمعرفة الذات عنده رحلة داخلية وإدراك للبعد الروحاني في الحياة، وهو اكتساب وعي بأنك خلقُ الله وجزء من منظومة الخلق الكونية، وهو إدراك الفرد لمكانه في الكون من خلال صلاته بالخالق.

والأدب مفهوم مهم في كتابات غولن، ويعرّفه بأنه حسن الخُلُق المتحقق فـي دنيـا النـاس، وهـو ذوق راق ومعرفة عميقـة بالحكمة، وهو قانـون أخلاقي سـلوكي شـامل هدفه الوصـول إلى «الإنسـان الكامـل». والأدب طريقـة لتنمية الحياة الجوانية والعلاقة مع الآخرين كما يجسّـدها الاعتقاد الإسلامي بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان خير مَن جسّد الإنسان الكامل.

في هذا العرض العام لفكر غولن، يظهر أثر سعيد النورسي واضحًا. فكما بدأ النورسـي حركة إيمانية بكتابته رسائل النور، فقد صاغ غولن حركة اجتماعية جيـدة التنظيـم تولـي الاهتمـام إلى بناء شـخصية الفـرد وبناء المجتمـع، بهدف إحداث نهضة إسـلامية تتوافق مع حاجـات العالم الحديث.[٣٠] بتعبير آخر، كان هدفه تنشـئة مؤمن ناجح مرتبط بمجتمعه ومجتمع من المتدينين في دنيا الناس، دون أن يكونـوا أسـارى الحاجـات والرغبـات الماديـة. يقول غولن: «لسـنا هنا بوصفنا مسـلمين أتراكًا نضع أنفسـنا في خدمة الإسـلام، بل لنضع الإسـلام في خدمة الحياة». فالهدف عند غولن ليس إسـلامًا سياسـيًا يسـعى إلى امتلاك نفوذ

سياسـي، فقد يكون في مثل هذا السـعي، كما يرى، سـببًا للدمار والقهر في عدد من الدول الإسلامية.

أما حل الأزمة الاجتماعية الاقتصادية والجغرافية السياسـية الطاحنة التي يعانيها الشـرق الأوسـط والعالم الإسـلامي عامة، ففي بناء الشخصية الأخلاقية الفرديـة وبنـاء المجتمع، وهـذا، كما يرجو غولـن، إنقاذ للإسـلام وللحداثة من أزمتيهـا الحاليتين. ويبرز مصطلح البناء حسـب المصطلح الألماني (Bildung) بوصفه المفهوم الأقرب إلى التعبير عن جوهر حركة غولن.

وتنبـع أهميـة هـذه الدراسـة لحركـة غولـن ليـس مـن ارتباطهـا بدراسـة الإسـلام فـي تركيا الحديثة فحسـب، بل مـن ارتباطها بالجـدل الوجودي الأكبر حـول الحداثـة والديـن فـي العالـم الإسـلامي. وإن التركيز على تركيـا بوصفها أكثـر الدول الإسـلامية تقدمًا من النواحي السياسـية والاجتماعيـة والاقتصادية، وكذلك لأنها تحت القيادة النشطة لرجب طيب أردوغان في موقع يؤهلها لتولي دورهـا القيـادي التاريخي في العالم الإسـلامي، بهذا التركيز أسـعى إلى ضرب مثال للإمكانات المتاحة والسـبل المختلفة لتحول دولة ومجتمع إسـلاميين إلى الحداثة. وهو موقف تواجهه دول إسلامية أقل تقدمًا في الشرق الأوسط وأفريقيا وآسـيا. ويجـري حاليًا صراع عنيف حول جوهر الإسـلام بيـن الصوفيين الجدد والحداثييـن، وقـد ألمحـت إليه في بداية هـذه المقدمة. وإن تعزيـز الديمقراطية التركية وفتح آفاق حوار ونقاش أمام العام الذي بدأ بالإصلاحات التحررية التي قام بها تورجوت أوزال في الثمانينيات، كان معناه أن حركات الإحياء الإسلامية الجهادية المتطرّفة أو السـلفية لم تكسـب أرضًا تذكر لـدى القاعدة العريضة من النـاس. وكذلـك فإن عدم وجود حكم اسـتعماري مباشـر فـي الأناضول، جعل الفكر السياسـي التركي (العلماني أو الإسلامي) غير مشوب بردود أفعال معادية للغـرب بالدرجة التي يمكن وجودها في دول إسـلامية أخـرى. فقد ظلت تركيا مجالاً مفتوحًا لأفكار وأسـاليب حياة متباينة. ومع سـعي حزب العدالة والتنمية إلـى تعزيـز الحكم الديمقراطي وتوليه سلسـلة كاملة من الإصلاحات السياسـية والدسـتورية الداخلية، سـننظر هل الخطاب الإسـلامي وتطبيقاته سيحافظ على

الخطـاب الليبرالـي والتعددي، وعلى إتاحة آفاق الفرص، أم سـيصير كما يتهمه بعض منتقديه سلطويًا ومهيمنًا في مواجهة التحديات التي يفرضها التنوّع العرقي والاجتماعي في تركيا؟ وأرجو أن تسهم هذه الدراسة التفصيلية لحركة غولن في إلقاء الضوء على مثل هذه الموضوعات الملحّة.

يتكـوّن الكتـاب مـن ثلاثة أجـزاء: الإنسـان، والحركة، والمعنى. يشـرح الفصل الأول الخلفية الاجتماعية التاريخية للحركة عن طريق دراسـة قصة حياة غولن بوصفه الإنسان وراء الحركة، وكذلك في سياق القوى الوطنية والإقليمية الأكبـر التـي كانـت تشـكّل السياسـة في تركيـا. يدرس الفصـل الثانـي الخريطة الفكرية والمفاهيم الرئيسـة بما فيها الدين (الإسلام) والأخلاق والحياة الكريمة والمجتمـع عنـد غولن، وما يقابـل ذلك من مفاهيم، مثل الحداثـة والديمقراطية والتعددية وسياسـات الهوية (القومية التركية الإسـلامية). وسـأقوم باستكشـاف المجموعة التالية من الأسئلة: كيف يعرّف غولن الديمقراطية؟ هل يمكن تصوّر مجتمـع مثالـي وحيـاة كريمة دون التحكّم فـي العملية السياسـية وإقصاء الرؤى المغايـرة؟ كيـف يشـارك غولن وحركتـه في السياسـة دون اختزال الإسـلام في أيديولوجية سلطوية كغيرها تسعى إلى الهيمنة؟

يتكون الجزء الثاني من ثلاثة فصول، ويركّز على بنية الحركة وأنشطتها، ويبدأ بالفصل الثالث الذي يستكشف السمات الاجتماعية السياسية للحركة عن طريق دراسـة دور زعيمها وهوية مريديها كأفراد ودوافع انضمامهم وشـبكاتها المتداخلـة وتفاعلاتهـا. وفـي الفصل الثالث أطـرح رأيًا بأن الحركـة أميل إلى التنظيم منها إلى التشـتت، وتعمل كجماعة ضغط أو جماعة مصلحة مشـتركة. ولكـن لأن غولـن ليس ضالعًـا في عملية صنع القرار اليومـي، ولأن الحركة لا تتبـع مخططًا عامًا مهيمنًا يطبق من الأعلى إلى الأدنى فالاهتمامات والمطالب المحلية تسهم في صياغة الحركة. مع ذلك ما زالت الحركة قادرة على الحفاظ علـى صورة مـن صور النظام والانضباط على المسـتوى الأدنى، كما يظهر في شـكل الملابس والاتجاهات السياسية والاجتماعية والأدوار والمثل المعيارية لدى الأفراد. كما إن المنافذ الإعلامية المرتبطة بحركة غولن تؤدي دورًا حاسمًا

في صياغة رؤيتهم الكونية وإرشاداتهم السياسية ونشرها. ويركّز الفصل الرابع على عملية تنشئة «جيل ذهبي» من خلال دراسة الآفاق التنظيمية والفكرية لبناء الشخصية وتحقيق التماسك الاجتماعي داخل الحركة. في مفهوم غولن عن التعليم الإسلامي الحديث ولماذا هو محوري للحركة؟ يدرس الفصل الخامس حركة غولن من زاوية أخلاقيات الرأسمالية وما يسميه ماكس ڤيبر «الرابطة الانتقائية»، من خلال الآليات التي يشكّل بها الدين المواجهة مع التنمية الاجتماعية الاقتصادية ويتشكّل. يستكشف هذا الفصل كيف أتاحت قيم حركة غولن وأهدافها توليد أخلاقيات رأسمالية نشطة وناجحة. ويُبرز الفصل التفاعل بين «المصالح المادية والمثالية»، ويدرس الطريقة التي تمكن بها الإسلام التركي من خلق تناغم مع متطلبات تطبيقات التنمية الرأسمالية. وأخيرًا، سندرس هل يقدم غولن أي نقد لسياسات التنمية الاقتصادية الليبرالية الجديدة؟ وسندرس آراءه في ضرورة المصالحة بين التنمية الاجتماعية الاقتصادية الناجحة والعدالة الاجتماعية.

يركّز الجزء الثالث على المعنى وعلى التفاعل بين الأفكار والتطبيقات. يعتمد الفصل السادس على مفاهيم الفضاء العام ليورغن هابرمارس في سعيه للإجابة على الأسئلة الحيوية التالية: كيف نحلل لقاءات «أبانت» حيث جمعت الحركة قاعدة شديدة التنوّع من المفكّرين لمناقشة قضايا خلافية تواجه المجتمع التركي؟ هل تعكس هذه اللقاءات انفتاحًا حقيقيًا على مفاهيم التسامح والتعدّدية والتدفّق الحر للأفكار؟ أم كانت مجرّد محاولة لإيجاد الشرعية واحتواء المفكّرين العلمانيين وصنّاع الرأي كما يتهمها منتقدوها؟ ثلاثة من أهم مظاهر الحركة هي: «بناء الإجماع»، و«بناء الائتلافات»، و«التوسط». يدرس هذا الفصل، من خلال سلسلة من اللقاءات محاولات جماعة غولن بناء جسور بين القطاعات العلمانية والإسلامية في المجتمع التركي باستخدام مفهوم هابرماس عن الفضاء العام. في كتاباته الأخيرة يقول هابرماس إن باستطاعة الدين -بل من واجبه- أن يقوم بدورٍ في «تعزيز» الحوار العام، ويدعو المجموعات الدينية إلى «صياغة» قضاياها الدينية ومواقفها في إطار لغة ومجتمع دنيوي أوسع. وبرغم

أن بعض المجموعات الإسلامية ترفض فكرة ضرورة تقديم تبريرات دنيوية لمواقفها الدينية في الخطاب العام، فهناك ضرورة لإيجاد لغة سياسية أشمل أساسها العقل؛ حتى يتسنى التواصل مع تجمّعات وخطابات سياسية علمانية ودينية وعرقية متنوّعة، وسأبرز جهود جماعة غولن في هذا الصدد.

كما ينبغي الإشارة إلى قول هابرماس إن القطاعات العلمانية وليست الدينية وحدها لا بد أن تصوغ مطالبها ومواقفها بلغة يسيرة، يمكن للقطاعات المتديّنة في المجتمع أن تفهمها. وعن طريق التركيز على لقاءات «أبانت»، سأشرح لماذا يحتاج المجتمع التركي العلماني أن يتخلى عن العقائد السلطوية العلمانية الكمالية، ويتعلم المُثل الإسلامية ويدرك دورها في التاريخ حتى يفهم أطروحات ومعتقدات مواطنيهم، كما إن الأتراك المتدينين في حاجة إلى تنمية عقلية إدراكية تعدّدية تمكّنهم من فهم حاجات قضايا الأصوات العلمانية بتنوعاتها. كانت أغلب لقاءات «أبانت» التي نظمتها جماعة غولن تدور حول قضايا خلافية ملحّة في المجتمع التركي، وقد أثمرت قوائم من المقترحات العلمية التوافقية. وكانت أهم موضوعات تلك اللقاءات العلمانية والديمقراطية والتسامح والهوية (الكردية والعلوية والإسلامية) والعولمة. وكانت الرسالة الضمنية المشتركة لكل هذه اللقاءات أن المحاولة الكمالية لفرض صيغة اجتماعية سياسية واحدة من جانب حاكم مستبد سلطوي، ألحقت ضررًا بالغًا بالنسيج المتنوّع للمجتمع التركي العثماني، وينبغي إيجاد طريقة جديدة غير سلطوية تحقق التجانس في تعاملها مع الصراع والتنوّع.

وحتى نفهم العلاقة بين حركة غولن وتحدي العلمانية والعلم، سيتتبع الفصل السابع الصلة بين الدين والعلم من جانب، والعلم والعلمانية من جانب آخر. ويركّز هذا الفصل على الأسئلة التالية: ما تاريخ العلمانية في تركيا؟ كيف يشكّل هذا التاريخ رؤى غولن لهذين المفهومين؟ كيف يدرس العلاقة بين الإسلام والعلمانية؟ وأخيرًا، هل مفهوم العلمانية بالضرورة مناقض للإسلام؟ وسأشرح بإيجاز الخلفية الفكرية لهذا الخلاف حول العلاقة بين العلم والدين داخل الإمبراطورية العثمانية، عن طريق التركيز على أعمال

المفكّرين الوضعيين في تلك الفترة. والواقع أن الصحوة العقلانية والعلمية في الإمبراطورية العثمانية كان لها ردود أفعال ثلاثة: رفض الدين بوصفه نقيض العلم، رفض العلم، لاسيما الوضعي، بوصفه عدو الدين، ومذهب توافقي يقول إن العلم والدين ليسا بالضرورة نقيضين. وسيخصّص الجزء الأخير من هذا الفصل لتحليل فهم غولن «التوحيدي» للعلاقة بين العلم والدين عن طريق الدراسة النقدية لفكر غولن.

بعد عرض رؤى غولن للعلمانية والعلم، يدرس الفصل الثامن فكرته عن حوار الأديان وتناوله للعولمة، وذلك بطرح الأسئلة التالية: كيف يعرّف غولن «الآخر»؟ هل الآخر تصنيف ديني أم عرقي أم أخلاقي؟ كيف يدمج غولن مفهومه عن «الآخر» مع الهوية الإسلامية؟ لماذا يمثّل الحوار أهمية كبرى للحركة؟ وستطرح خاتمة الكتاب نقاشًا أكبر حول اتجاه الحركة على المدى الطويل والمدى القصير، وتأثيرها المحتمل على المجتمع التركي والمسلم. ونرجو أن تسمح هذه الدراسة لحركة غولن لقارئها أن يكتسب وعيًا أعمق بالمناظرات الكبرى حول المشكلات الدينية الرئيسة التي تواجه العالم الإسلامي. ويطرح غولن نفسه أسئلة مهمة عن هذه الموضوعات منها: لمَ ظل العالم الإسلامي متخلفًا اقتصاديًا وعلميًا في القرون الثلاثة الأخيرة؟ ما مصادر تفتته الجغرافي السياسي الحالي وضعفه الاقتصادي والسياسي؟

يناقش الفصلان الأخيران علاقات حركة غولن المراوغة بالحكومات العسكرية والمدنية. في الفصل التاسع، بعد عرض موجز لرؤية الدولة التركية للسياسة، بوصفها إحدى وسائل «الهيكلة الاجتماعية» والمجتمع بوصفه «الكل المتجانس خادم الدولة»؛ سأقوم بمناقشة الصراع بين هذه الرؤية ورؤية جماعة غولن التي ترى الدولة «خادمًا» للمجتمع، والسياسة أداة تتيح لكل جماعة أن تقدّم تعريفها للحياة الكريمة إلى الفضاء السياسي بهدف خلق إجماع. يرسم الفصل العاشر خارطة للنقّاد المجتمعيين المعارضين لحركة غولن من اليساريين العلمانيين والأكراد والعلويين والإسلاميين. وسأناقش الأساس الاجتماعي والسياسي بخمسة انتقادات كبرى للحركة. يرى المنتقدون أن الحركة ذكورية

لا تعترف بدور المرأة في الفضاء العام، ولا تشجّع التفكير النقدي ولم تنتج أي مفكر بارز. وهي جماعة لا تسمح بمساحة يبني فيها الأفراد ذواتهم المستقلة، كما تفتقر إلى الشفافية في ما يتعلق بمواردها المالية وصلاتها السياسية، وهي قوة سياسية تسعى للسيطرة على مؤسسات الدولة. وبرغم أن بعض الناس في تركيا يخشون تنامي دور الحركة، فإن غالبية الناس يدعمون أنشطتها.[31]

ولإظهار الأهمية الاجتماعية لحركة غولن، أود أن أختم هذه المقدمة بملخص لحوار قصير بيني وبين كينان كاموروكو، وهو من المفكرين الإسلاميين الشباب المحترمين. طلبت من كينان أن يعرض «إسهام حركة غولن في الجدل الفكري الإسلامي في تركيا»،[32] فكانت إجابته موجزة مؤثرة: «لا شيء، لا شيء على الإطلاق؛ لأنها ليست حركة فكرية!» وعندما سألته عن دور الحركة في الحياة السياسية التركية قال:

> إنهم يقومون بدور مهم في وصل تركيا بالعالم الخارجي، وإضفاء سمة دولية على البلاد. فكل المؤسسات الخيرية وشبكات الأعمال تقريبًا بدأت تحذو حذوهم لتنشئ علاقات مع الدول الأخرى. علّموا جماعات أخرى كيف يجمعون المال، وينظمون أنفسهم في سياق كوكبي. باختصار، قدموا نموذجًا لغيرهم من الجماعات في تركيا. وبينما ترتقي جماعة غولن إلى العالمية كانت تساعد الآخرين على أن يكونوا مثلها عالميين.

بهذا المعنى أدّت الحركة دورًا حاسمًا في تقديم نموذج للعولمة، وأسبغت الشرعية على لون من الإنسانية منتقى بعناية أكبر.

يضيف كاموروكو إلى قوله إن الحركة «ليس لها نصيب في ما كتب عن حركات الإسلام السياسي»، بأنها مع ذلك نجحت في إحداث تحوّل في الخطاب من المفاهيم التأسيسية للإسلام، مثل «الإيمان والأمة والدعوة والجهاد والأخلاق إلى مفاهيم علمانية، مثل التسامح والديمقراطية والمجتمع المدني والحوار والسلام». لقد ساعدت حركة غولن على تحوّل المشهد الفكري التركي عن طريق الاستعانة بخطابات ليبرالية جديدة، وبخلق أرضية فكرية

دنيوية لمناقشة قضايا دينية. بتعبير آخر، لقد أعادت تعريف أرضية الحوار العام في تركيا بإبراز مفاهيم دنيوية، وفي الوقت نفسه باستدعاء الإيمان في مواطن دنيوية لمناقشة معنى الفضيلة والحياة الكريمة. كان للحركة دور حيوي في وضع مرجعية جديدة للحوار العام في تركيا. فوق ذلك، كان أتباع غولن يقارنونه بمفكّرين غربيين كبار مثل كانط وسارتر وهابرماس، وليس بمفكّرين مسلمين مثل الغزالي أو الرباني كذا أو ابن رشد. في ظل هذا يمكن إدراك العلمنة الداخلية للحركة. وعلى ذلك، فما يحدث في تركيا هو مفارقة أسلمة المجتمع العلماني والعلمنة الداخلية للفكر الإسلامي. فما يجري تأسيسه هو لون من التديّن جديد لا تكبّله المصطلحات والإحالات الإسلامية الشكلية التقليدية. من هنا أقول إن الحركة إحدى القوى الرئيسة لتحديث الدولة والمجتمع التركيين، ولديها إمكانات تطبيقية ثرية لغيرها من الدول الإسلامية.

هذا الكتاب ثمرة ملاحظة طويلة استمرّت عشر سنوات، ولقاءات مع جماعات مختلفة وقادة ومريدين ومتعاطفين ومنتقدين و«كارهين» عتاة للحركة في كل الدول. وهناك عدد من الأشخاص لا بد أن أوجه الشكر إليهم لما قدموه لي من تعليقات وإسهامات وأسئلة، منهم: عبد الله عنتيلي، طال بيونوس، رمضان أوزتان، وليم هولت، علي أصلان، بايام فوروغي، إريك هوجلان، فوزي بيلجن، أوري زسلوتس، أمير دوراتوفيتش، إيرين رادوسيك، فاتح يمن، أوموت أوزير. كما أشكر ثلاثة من طلابي لمرحلة البكالوريوس: ألكسندر حليم، وراشيل فليتشبل، ونيكولاس دوتكفيكز، إذ قرؤوا المخطوطة وساعدوني في جعلها متاحة لعموم القراء. وأخيرًا، وكالمعتاد، أدين بفضل كبير لصديقي وزميلي مجيب خان الذي قام بالتحرير الدقيق للمخطوطة والتعليق عليها، كما أهداني -كما يفعل دائمًا- رؤاه النظرية النافذة.

م. حاقان يافوز

إسطنبول وسراييفو

الجزء الأول

الإنســـان

- ١ -

مراحل العمر وسياقاته

مـن هو فتح الله غولن؟ سـؤال حيّر الكثيرين. يقول الرجل عن نفسـه إنه غريب في وطنه، منفيّ سياسـيًا وروحيًا في مسـقط رأسه. لا يشعر بأنه مستقر في أي عهـد. فهـو غريب درج على القلق، وهو ناقد دينـي، ومجدّد اجتماعي. وهو ليـس مجرد مراقـب، بل هو بانٍ، صائـغ للأفكار، وزعيم لحركتـه. وغولن ليس ناشـطًا راديكاليًا، يسـعى لتدمير ما هـو قائم لإقامة عالم جديـد، بل هو محافظ، والتزامـه بهذا يجعلـه حريصًا على الحفاظ على المؤسسـات والقيم الموجودة، وفـي الوقت ذاته يسـعى إلى إصلاحها. وهـو منفتح على التغيّـر العضوي الذي يعكـس الهويـة التاريخية وقواعـد البنية الأخلاقية لمجتمعه، فلا بد للجسـور أن تُبنى لا أن تُحرق، ولا ينبغي إقحام لغة جديدة وهوية ثقافية كما حدث في حالة «نظرية لغة الشـمس» عنـد أتاتورك، لكنه يرى إمكانية تحديـث المعجم. ويميل غولن إلى التغيير المحسوب الذي يسعى إلى توسعة القيم التقليدية وإصلاحها، مع احترام إنجازات الحضارة الإسـلامية العثمانية وتاريخها. وينتقد غولن بشدّة المحاولـة الوضعية/ اليعقوبيـة لإحداث تطهير وتحوّل فوقـي للمجتمع التركي وغيره من المجتمعات الإسـلامية المرتبطة بأشـخاص مثل أتاتورك ورضا شـاه بهلوي. وفي الوقت نفسه، فهو ناقد عنيف للوهّابية.

وحتى نفهم أفكار غولن وأهدافه وشـخصيته، علينا أن نضع مسـيرته نحو الزعامة الإسلامية الدينية في سياقها الأكبر، حيث المناظرات السياسية والفكرية

مـع معاصريه. بتعبير آخر، لا يمكن فصـل أفكار غولن عن التغيّرات الاجتماعية الاقتصادية السائدة والمناظرات الفكرية التي أحدثت تحوّلًا في الدولة والمجتمع التركيين في الأعوام الثلاثين الأخيرة.

فترة التكوين (١٩٤١- ١٩٥٨)

ولـد غولـن في عام ١٩٤١[١] في قرية أناضولية صغيرة تسـمى كوروكوك في مقاطعة إرزوروم شـرقي الأناضول. باسـتعراض قصة حياة غولن فقد شـكّل شخصيته ثلاثة عوامل: أسرته، والصوفية وشيوخها، وكتابات سعيد النورسي.

ويزعم غولن أن أسلافه انتقلوا إلى إرزوروم من أهلات، وهي مدينة تقع فـي منطقة البيتليس (خريطـة رقم ١). ويبرز غولن الشـخصية الوطنية والدينية لبيتليس، إذ يزعم أن بعض نسل النبي محمد قد استقروا في أهلات مع الموجة الأولـى مـن القبائـل التركيـة التـي انتقلت من آسـيا الوسـطى، ويقـول إن فهم تلـك القبائـل التركية للدين امتزج بروح الإسـلام وأنتج أخلاقًا تركية إسـلامية لسـكان المنطقة.[٢] ويقول غولن إن شـرق الأناضـول كان أرضًا خصبة للرؤية الصوفية للإسـلام وللطرق الصوفية، مثل طريقة عبد القادر الجيلاني (المتوفى عـام ١١١٦ *) والطريقـة المولوية والنقشـبندية التي سـادت المشـهد الروحي والفكـري إذ كان «المريدون يتزايدون كالثلـج».[٣] وبعد إبراز الجوانب الدينية والوطنية لأهله، يوجه غولن اهتمامه إلى المنطقة التي ترعرع فيها إرزوروم.

حسـبما جـاء فـي مذكراته فـإن صباه فـي إرزوروم حافظ على نقـاء قلبه، وأنضـج عقله، وسـمح لـه أن يكون مسـتقيمًا أخلاقيًا في حياته العامة. فقد نشـأ غولـن فـي مجتمع من المزارعين، لكنه لـم يختر الزراعة، بل أراد أن يكون عالمًا دينيًا. وكانت المبادئ الأخلاقية الإسلامية التي أملت عليه خياراته الأولى بمثابة الأرضيـة التـي تعلّم منهـا كيف يتصرّف في أهـم منعطفات حياتـه اللاحقة، فقد كانت لأسرته، لاسيما أمه، ثم شيخه الصوفي أدوار جوهرية في تربيته الأخلاقية.

---

* كذا في الأصل، والصواب أنه توفي عام ١١٦٦م.

تأثـرت شـخصية غولن تأثـرًا كبيرًا بالثقافـة الإقليمية لشـرقي الأناضول، فالهوية الإسلامية لمجتمع إرزوروم لم تكن ذات طبيعة عقيدية تقديسية منفصلة، بل كانت مرتبطة بتفاصيل الحياة اليومية التي نشـأ فيها غولن. كان الإسـلام قيمًا وهويـة كاللغة المحلية يسـمح بالتواصل الحميم بين أفـراد المجتمع. تطوّر هذا الشكل من الهوية الإسلامية عبر التجربة التاريخية، وانبثق مع وعي الناس بمكانهم داخـل مجتمـع له مجموعة متميّزة من العادات ذات العمق التاريخي. كان غولن على وعي عميق بقوة القيم الإسـلامية الأصيلة في تشـكيل الحياة اليومية للناس في الأناضول، وكان همّه الأكبر إعادة هويته السابقة، التي تعرّضت للإقصاء، إلى مقدمة المشهد في مواجهة المساعي الكمالية لنزع صدقيتها ونفيها تمامًا.

يعـرف أهل إرزوروم كذلـك بهوية خاصة داخل الإقليـم وهي الداداش، وهـذا شـكل جمعي محلي من الإسـلام ترسـم ملامحـه ثقافة ظـروف الحدود وحاجاتها، ويعلي هذا الشـكل الإسـلامي الداداشـي شـأن الجماعة على الفرد، والأمن على ما سـواه من شـؤون.[٤] كانت إرزوروم في ما سـبق الحد الشـرقي للإمبراطورية العثمانية، وكانت منطقة صراع كثيف بين الإمبراطوريات الروسـية والإيرانيـة والعثمانية.[٥] وكانـت إرزوروم مدينة مختلطة دينيًـا وعرقيًا قبل بداية القـرن العشـرين، وكان بها نسـبة سـكان كبيرة من المسـيحيين الأرمـن. وقعت المدينة في قبضة الإمبراطورية الروسـية في عام ١٨٢٩، وظلت تحت الاحتلال الروسـي لعدة شـهور قبل عودتها للإمبراطورية العثمانية حسـب معاهدة إدرنه. وقعـت المحاولة الروسـية الكبرى الثانية لاحتلال المدينة فـي أثناء حرب القرم عـام ١٨٥٤، لكنهـم أخفقـوا فيهـا بسـبب قلة الرجـال. لكـن القوات الروسـية حاصـرت مدينة قـارص القريبـة وقطعت طرق التجـارة في المنطقـة. وفي أثناء الحرب العثمانية الروسية الدموية التي وقعت بين عامي ١٨٧٧ و١٨٧٨ احتلت القوات الروسـية إرزوروم بمسـاعدة سـكانها من الأرمن. ثم عادت المدينة إلى الدولة العثمانية بعد مؤتمر برلين عام ١٨٧٨، لكن الدمار والتطهير العرقي الذي تعرّض له المسلمون العثمانيون في البلقان أثناء الحرب السابقة قضى على الثقة بين السـكان المسلمين والمسـيحيين. وصارت المدينة وما حولها مركزًا لصراع

عرقي ديني طويل، ونقطة ارتكاز للوطنية الأرمنية بما تحوي من سلسلة من المنظمات الوطنية الأرمنية.

في جو إرزوروم التنافسي حيث يتنافس التجار المسلمون والمسيحيون على الموارد الاقتصادية والسياسية نصّب الأوروبيون أنفسهم حماة للمسيحيين، كما فعلوا في البلقان، وكانت سيطرة الدولة العثمانية على هذه الجماعات في تناقص مطّرد. وكانت للتجار المسيحيين حصانة قانونية منحها لهم الأوروبيون حتى يتمكنوا من السيطرة على تجارة المنطقة، وقد أذكى ذلك التوترات العرقية الطائفية بالمنطقة. وقد نشأ تحالف وثيق غير رسمي بين بعض النخب المسيحية المحلية مع روسيا وبعضها مع بريطانيا. وتعامل السكان الأرمن في إرزوروم بعد فترة مع روسيا بوصفها الحامية لهم، بينما اعتبرت البطريركية البريطانيين المدافعين عن مطالبهم السياسية بالحكم الذاتي حتى الاستقلال. بإيجاز، ساعد توغل الرأسمالية الأوروبية وسياسات المركزية وامتلاك الأراضي داخل الدولة، ثم ظهور وسائل الإعلام والتعليم والاحتلال الروسي وتعاون الجماعات الأرمنية مع قوات الاحتلال الروسي، كل هذا ساعد على زرع بذور الصراع العرقي الديني في المنطقة. فقد كان التوغل الرأسمالي الأوروبي في إرزوروم ما حولها سببًا في فصل القوى الاقتصادية عن القوى السياسية. وقد استفاد المجتمع الأرمني من تزايد الاختراق الرأسمالي الأوروبي على حساب التجار المسلمين حتى صاروا قناة للتدفق الاقتصادي العالمي للبضائع. وكان طريق التجارة من طرابزون حتى تبريز في إيران عبر إرزوروم سببًا في تحول المدينة إلى قوة اقتصادية مزدهرة في أيدي هؤلاء التجار.(٦) وهكذا كان التوتر بين المسلمين والأرمن في المدينة يتزايد مع تزايد اختراق الرأسمالية. ومع بداية عملية التنظيمات الإصلاحية في عام ١٨٣٩ وإدخال القواعد القانونية الجديدة لفرض المساواة بين رعايا الإمبراطورية واعتبار الجميع مواطنين عثمانيين، تعزّز الشعور الأرمني بالتميز؛ فنشأت سلسلة من الاحتجاجات الأرمنية تطالب بالتطبيق الكامل للتغييرات القانونية. واستخدمت الدولة القوة في عدة مواقف، وأرسلت الجيش الذي كان يعتبر نفسه «جيشًا إسلاميًا» كما ساعدت المنافذ

الإعلامية المتزايدة، والإرساليات المسيحية والتعليم الحديث في إذكاء السخط الأرمني والنزعة الانفصالية، وكذلك أذكت تضامنهم ضد الدولة العثمانية. وكان المجتمع الأرمني في إرزوروم أفضل تنظيمًا من السلطة العثمانية في داخل المدينة وخارجها، مما ساعدها على تحدي هذه السلطة. وكانت قدرة الدولة العثمانية على التعامل مع النزعة الانفصالية الأرمنية محدودة في مواجهة سلسلة من الانتفاضات. وفي أعقاب حروب البلقان والتطهير العرقي للسكان المسلمين من القوقاز على يد روسيا القيصرية، وقع عدد من المذابح ضد السكان الأرمن بين عامي ١٨٩٤ و١٨٩٦.(٧) قبل الحرب العالمية الأولى، كان بمنطقة إرزوروم والمدينة نفسها مجتمع أرمني نشط له مستشفيات ومدارس ومطابع ومؤسسات؛ بل كانت المقر الإقليمي لأسقف الكنيسة الأرمنية الجريجورية.

من أهم نتائج هذا الموقع الجغرافي السكاني أن الإسلام صار أشد ارتباطًا بالدفاع عن هوية ومجتمع محددين. وكما ذكرنا من قبل، فإن نسبة كبيرة من سكان المنطقة في نهاية القرن التاسع عشر كانوا من اللاجئين المسلمين الذين طردوا من القوقاز بعد سلسلة من عمليات التطهير العرقي، التي نتجت عن السياسة الإمبريالية الروسية «لتهدئة» القوقاز المسلم.(٨) ومازالت ذكريات هذا الصراع بين السكان والاحتلال الروسي ماثلة في عقل إرزوروم. وبالقدر نفسه يتذكر السكان الأرمن ما تعرضوا له من مآسٍ نتيجة لسياسة التطهير العرقي التي طبقت في عام ١٩١٥. كان للمنطقة دور محوري في تنظيم الحركة الوطنية ضد احتلال الأناضول أثناء حرب الاستقلال، وقد اصطبغ الإسلام الإقليمي الذي عرف بالهوية الداداشية بثقافة ظروف الحدود التي كانت تولي الأهمية للأمن فوق غيره من الشؤون، واعتبرت الأرثوذكسية الروسية (ثم الشيوعية) «الآخر» مقابل الهوية التركية الإسلامية.

كانت إرزوروم ساحة لواحدة من أعنف المعارك في الحملة القوقازية في الحرب العالمية الأولى التي وقعت بين القوات العثمانية والروسية المدعومة بالسكان الأرمن، والتي أسفرت عن سقوط المدينة في يد القوات الروسية عام ١٩١٦.(٩) ثم عادت إرزوروم للعثمانيين بمعاهدة بريست ليتوفيسك عام ١٩١٨.

وقد نظم مصطفى كمال أول مؤتمر وطني في إرزوروم، وصارت المدينة مركزًا لكفاح التحرر الوطني.[10] ونتيجة لهذه التجربة التاريخية يشعر سكان إرزوروم أن الدين لا يمكن أن يبقى إذا لم تكن الدولة قادرة على حمايته. يكرر محمد كركنشي[11] في مذكراته، وهو أحد زعماء إرزوروم من أتباع سعيد النورسي، إن البطولة الشخصية لبديع الزمان سعيد النورسي في المعارك ضد القوات الروسية والأرمنية هي ما يعزز شرعية كتابات النورسي في هذه المنطقة المعتزة بالقومية التركية. باختصار، هذه الظروف الحدودية أدت إلى الشعور بأن وجود دولة قوية وجيش قوي لا غنى عنه لبقاء المسلمين والمجتمع الإسلامي. من هنا، كان مفهوم غولن للإسلام مرتبطًا بفكر القومية الواحدة والوطن الواحد.

نظرًا لموقعها الجغرافي الحدودي ووجود مهاجرين من القوقاز، فإن الهوية الثقافية للمنطقة كانت دائمًا مختلطة بالسياسة والإسلام والقومية التركية بوصفها محدّدات هذه الهوية. كانت هذه الثقافة الإقليمية، بالإضافة إلى شيخ غولن ومعلمه محمد لطفي، هما ما شكل شخصيته في مرحلة مبكرة وفهمه للإسلام على نحو يربط الدين بالإطار القومي الحكومي.[12] وإن قراءة متأنية لمذكرات غولن من شأنها أن تبرز الأثر الكبير الذي أحدثته جدته وأمه على فهمه الوجداني للإسلام. فقد شهد، وأثّر فيه، القوة المحركة للإسلام بوصفها قوة جوانية متجليًا في ما يصدر عن جدته مؤنسة هانم من سلوك وفي ما تؤديه من شعائر. كما أدت أمه رفيعة هانم دورًا مهمًا في تعليمه الديني؛ إذ دفعته وهو صبي صغير إلى حفظ القرآن وهو في الخامسة من العمر. جرى التطور الديني لغولن داخل مجتمع ريفي مطبوع بالدين تشرّب فيه غولن الدين بقصصه وطقوسه ورموزه. كان النبي محمد، في عقل مجتمع غولن الريفي، الإنسان الكامل الذي ينبغي أن يقتدي به كل البشر، وأن الطريق الصحيح للحياة الأخلاقية في الدنيا هي طاعة الله باتباع الأخلاق الإسلامية في حياتنا. كان الدين لدى غولن في قريته فعلًا إدراكيًا كما كان ميثاقًا وجدانيًا شخصيًا صاغ ذاته الجوانية. وكان أفراد عائلته الكبيرة بمثابة «المفسرين للأيديولوجية الدينية»، وكان الإسلام يقطر من ممارساتهم الحياتية اليومية.[13]

يقول غولن إن حنان جدته وصدقها كان لهما أثر باقٍ في نفسـه. وبالتالي تتيح لنا حياته العائلية وتنشئته فهم مصادر فهمه الوجداني للإسلام. يرى غولن أن الإسـلام قوامه في المقام الأول مشاعر التحاب والتراحم. ودفع هذا الفهم الوجداني للإسلام غولن إلى القول بأن موطن الإيمان هو القلب قبل العقل.

تعلّم غولن صغيرًا هذا الجانب الوجداني من الدين من جدته وأمه، وتعلّم الجانب الذكوري الانضباطي للإسلام من جده (شامل أغا) ومن أبيه (رامز أفندي). كان غولن يرى في شامل أغا نموذجًا للمسلم المخلص المجتهد المنضبط ومعلمًا لسيرة النبي محمد وأصحابه. وأتاحت له صلة أبيه بالطريقة النقشبندية فرصة أفضل لفهم الصوفية وطرقها. بدأت تربية غولن الدينية «الرسمية» في موقع صوفي إذ يقول: «كانت التكية أول مكان فتح عيني وصاغ روحانيتي».[١٤] تعلم الصوفية من الشيخ محمد لطفي أفندي النقشبندي، المعروف كذلك باسم (Alvarli Efe)، وكان أكثر الناس تأثيرًا في تربيته المبكرة إذ كان يتردد على منزل آل غولن.[١٥] أثّر هذا التعليم الصوفي غير الرسمي تأثيرًا كبيرًا في تربيته الروحية. فعلى خلاف أصحابه، لم يدخن غولن، كما تحكم في شهواته ومشاعره الجنسية. ثم بدأ غولن تعليمًا أكثر رسمية على يد لطفي أفندي عندما بلغ العاشرة واستمر ذلك ست سنوات. كما تلقى غولن تعليمه الصوفي على يد راسم بابا وهو من شيوخ الطريقة القادرية، لكنه لم يستمر فيها لاهتمامه الشديد بالشكل الخارجي كعنوان للتدين. وبسبب شائعة رغبة راسم بابا تزويجه ابنته. وبعد ترك التكية الصوفية، تلقى دروسه لمدة عامين على يد عثمان بكناش في الفقه الإسلامي. وفي إرزوروم، تلقى دروسًا أخرى في الصوفية على يد سولاك زاده صادق أفندي مفتي المدينة ودروسًا في الفقه الإسلامي من صديق أفندي.

تأثير سعيد النورسي على فتح الله غولن

لنفهم الصورة الكاملة لفكر غولن وحركته لا بد لنا من إدراك الفضل الكبير الذي يدين به الرجل للعالم العثماني الإحيائي الكردي المسلم بديع

الزمان النورسي الذي عاش في بداية القرن العشرين. عرف غولن كتابات سعيد النورسي في إرزوروم بين عامي ١٩٥٧ و١٩٥٨. وكان هذا الحدث نقطة تحوّل في رؤيته للعالم من هوية إسلامية خاصة بمجتمع محلي حدودي إلى فهم عقلي شامل للإسلام. مكّنت رسائل النور للنورسي غولن من التعامل مع أنظمة معرفية متنوّعة ومن فهم أكثر شمولًا للإسلام. لكن أكثر ما شد غولن إلى رسائل النور، وإلى حركة النورسي عامة، هو سلوك مريديه الإسلامي المثالي. فعندما أتى مظفر أرسلان إلى إرزوروم ليعلم رسائل النور، وكان مريدًا مخلصًا ومفسّرًا كبيرًا لكتابات النورسي، حضر غولن دروسه.[١٦] وكما يقول غولن لم تكن سلامة منطق محاضرة أرسلان ومتانتها وحدهما ما مس نفسه، بل كان كذلك سلوك الرجل القويم وأخلاقه، يقول غولن:

> كان إخلاص مظفر أرسلان أرسلان وتواضعه وأسلوب حياته يتمثّل الصحابة، مما كان له عميق الأثر علي. عندما رأيته قلت في نفسي وجدت من أبحث عنهم. ومن ساعتها لم أبرح حلقتهم. كانت ركبتا سراويل الرجل مرتقتين وسترته في مثل حال سراويله المتواضعة. أثار ذلك التواضع مشاعر مختلفة في نفسي... فذهبت إلى المسجد تشتعل داخلي رغبة وشوق لا أملك وصفهما. دعوت الله. اللهم تقبل دعائي وأعني على أن أكون في هذه الزمرة، أن أكون منهم، أن أوحد هذه (الحركة) الخدمة. ظللت في دعاء طوال الليل حتى الشروق. لم يحدث في حياتي إلا نادرًا أن كنت في هذه الحالة من الوجد، كنت في أنين ودموع حتى الصباح. ولم أطلب من الله شيئًا فوق هذا في ذلك اليوم.[١٧]

وسيصير غولن نفسه من أتباع النورسي وقرائه، فقد استوعب نصوصه وكرّس نفسه لتعلمها وحفظها مثلما حفظ القرآن. وعندما يتحدث غولن عن الإسلام اليوم، يمكننا سماع صوت النورسي ورسالته في ما يقول.

وبرغم وضوح هذا الأثر الروحي والفكري فهناك اختلافات رئيسة بين النورسي وغولن. أولًا: يقيس غولن ومريدوه نجاحهم الروحي إلى حد ما

بالنتائج الدنيوية لأعمالهم. وانطلاقًا من الإيمان بأن غولن يسعى لإحياء الإسلام دينًا وحضارة تحت قيادة أتراك الأناضول، فإن جماعته من المثقفين والتجار، وهي حديثة عهد بالحضر، بدأت بالفعل بتحويل النجاح الدنيوي إلى رسالة سماوية، والعكس صحيح. فالغايات الدينية تتحقق عبر أفعال دنيوية وليس من خلال تديّن جوّاني خالص. والنجاح الدنيوي من خلال الإخلاص والعمل الجاد الأمين يمكن أن يكشف عن نعمة إلهية روحية. ويفترض غولن أن التحوّل الجوّاني للأفراد لا يحدث إلا بالتأثير على المجتمع المعاصر وتشكيله والأخذ بناصية كل أسباب الحداثة. إن منهج غولن في الانتقال من الجوّاني إلى البرّاني، قد يكون رد فعل على إخفاق الحركات الإسلامية التركية السابقة في الانتقال من الجوّاني الفردي الروحي إلى البرّاني العام الدنيوي.

كان تجنّب اختزال الإيمان في السياسة واحدًا من أهم أهداف النورسي، بمعنى عدم استخدام الدين لخدمة أي فريق سياسي أو طموحات سياسية. كانت أهدافه الأساسية نشر الإخلاص والإيمان، والاعتقاد بأن الأهداف والمشاعر الدينية السامية لا ينبغي أن تكون أداة لاكتساب قوة سياسية زائلة. لم يكن النورسي يثق بالسياسة والحياة السياسية كأداة فعّالة لتحقيق إصلاحات مجتمعية حقيقية وتقدم، ويشعر أن النجاح الذي قد تحققه السياسة في نشر المعتقدات سيكون نجاحًا قائمًا على وسائل غير مشروعة، وسيثبت خطؤه على المدى البعيد فالغايات لا تبرّر الوسائل في ما يعتقد النورسي. ولا بد أن يكون الإخلاص هو الغاية وليس «الانتصار» السياسي والنجاح الاقتصادي الذي اتهم به كثير من اتباع غولن في ما بعد. ولا يرى النورسي في الجماعة «جبهة» أو فرقة كما هو الحال مع بعض أتباع غولن، ومفهوم الجماعة عند النورسي لا يقتصر على أتباعه، بل يضم كل من يؤمن بالله ووحيه المنزل، «القرآن الكريم»، وتقوم وحدة المسلمين على الإيمان بأن القرآن آخر رسالات السماء. كان أتباع النورسي جماعة من المؤمنين تربوا على القرآن والسنة. ولابتعاد النورسي عن السياسة أسباب عديدة، فالرجل لم يحاول أن يجعل من أتباعه قوة سياسية مؤثرة. ولم يرد أن ينشئ جماعة منفصلة أو جبهة مسيّسة حتى لا يصبح هدفًا للاضطهاد

الكمالي الرسمي؛ فركّز جهده على الصلات الروحية لا السياسية وإحياء الهمم، ورأى في ذلك جوهر الإصلاح المجتمعي والنهضة. لم يكن النورسي يثق قط بالتحالفات والمساعي القائمة على مصالح السوق، ولم يجد فيها الحل الناجع لأزمات الإنسان عامة والتدهور الإسلامي العثماني على وجه الخصوص.

كان الفوز في الآخرة هم النورسي الأكبر، أما غولن فكان يرى أن الإقبال على الآخرة وإدارة الظهر لشؤون الدنيا كان ذريعة صوفية قديمة، وأداة من أدوات الخوف تستخدم لزرع الطاعة والسلبية في المتدينين من جهة النخب السياسية والاجتماعية الاقتصادية. كان النورسي يعتقد بأن هدف البشر الأسمى هو تحقيق الخلاص بالإخلاص أو السلوك الأخلاقي الراقي الذي يرضي الله. أما عند غولن فالهدف ألصق بالدنيا وهو تحقيق النجاح السياسي والاقتصادي، حتى يمكن تشكيل المجتمعات والدول الإسلامية المعاصرة، فتتمكن من التعامل الناجح مع متطلبات الحداثة وروحها التنافسية دون نبذ الإيمان. كانت رسالة النورسي خدمة الرسالة القرآنية ونشرها. أما غولن فيريد تحقيق الرفاه والنجاح في هذا العالم للأمة التركية والمجتمعات الإسلامية. وتختلف استراتيجيات الرجلين في تحقيق ما أرادا، فالنورسي يهتم بمفهوم الإيمان والوعي الإسلامي، ويهتم غولن بالعمل والانضباط والإنجاز والتكيّف مع الظروف الحديثة. ينتقد النورسي أي حركة تعلي من شأن القوة والمصلحة والسعي إلى السيطرة على مجريات المجتمع، فالقرآن يجعل «الحق والصدق» مكان القوة. ويضع الفضيلة مكان المصلحة. والتكافل والبر مكان الصراع. يتضح من هذا أن حركة غولن المعاصرة لم تعد تطورًا طبيعيًا للحركة النورسية، بل حركة أكثر حداثة وديناميكية تتمحور حول الحداثة والنجاح الدنيوي، وهي حركة حداثية علمانية تعيد طرح الإسلام ليسيطر على مصادر السلطة الدنيوية.

يولي غولن الأهمية «للفعل والإنجاز» في مقابل اهتمام النورسي «بالإيمان»، فإذا ضربنا أمثلة على اهتمام غولن «بالفعل والإنجاز» والنورسي «بالإيمان»، يمكننا أن نرى قابلية تطبيق رأي أليستير ماكنتاير في كون العلاقة بين الإيمان والفعل علاقة داخلية وفكرية. يقول ماكنتاير: «لأن أفعالنا تعبر عن

معتقداتنا ولأن أفعالنا هي مطية معتقداتنا، فإننا نصف هذه الأفعال بالاتساق أو عدم الاتساق مع المعتقدات المعلنة.»[١٨] الإسلام عند غولن لا بد أن تصدقه أعمال تسعى لتحقيق إنجاز ملموس في هذه الحياة كما في الحياة الآخرة، وهذه الأعمال والإنجازات هي تعبيرات عن الإيمان. والاختلاف بين غولن والنورسي يرتبط كذلك بالسياق الاجتماعي السياسي الجديد الذي يحتضن الإسلام التركي. إن العوامل والتأثيرات الاجتماعية التي تفرض نفسها على هذا الخطاب الإسلامي هي ما يحدد اتجاه حركة غولن وتجعلها تتجاوز كثيرًا المسار التقليدي لحركة سعيد النورسي.

برغم أن النورسي وغولن عبّرا عن آرائهما في القضايا الاجتماعية والسياسية من زاوية الإحساس بوجود هجوم على الوعي الاجتماعي السياسي للإسلام وتراثه في الجمهورية السلطوية، فقد طرحا علاجات مختلفة. فالنورسي يسعى إلى تشكيل الوعي الديني من منطلق احتقار الدنيا والإعلاء من شأن مُثُلٍ روحية معينة، أما غولن فيسعى إلى تحويل الطبيعة إلى عالم إنساني (جمع) من المعاني والوعي والتقنيات والقوى الاقتصادية. ويمكن اعتبار فهم النورسي للإسلام فهمًا يبدأ من «الداخل إلى الخارج»، وفهم غولن من «الخارج إلى الداخل». هاتان القراءتان المختلفتان لدور التراث الإسلامي هما استجابتان لظروف وحاجات مختلفة. كانت المهمة الأولى في حالة النورسي إحياء الوعي الديني وتجديد الإيمان في مواجهة حملة حكومية عنيفة معادية للدين. أما غولن، فكان يواجه تحدّي الحداثة الذي يتجاوز الأيديولوجية الكمالية، ويستلزم إصلاحًا شاملًا للسياسة الاقتصادية والاجتماعية في العالم الإسلامي.

ويتميّز النورسي عن غولن في مسألة أولوية الفرد أو الجماعة، فقد ظلت حركة النورسي حركة إيمانية، ثم تطوّرت إلى حركة اجتماعية سياسية تهدف إلى تشكيل المؤسسات والفضاءات الحديثة. كانت كتابات النورسي وأنشطته تستهدف تعميق الوعي الديني، وقد فضّل أن يعمل على لب الذات (أي الوجدان

أو الضمير) بالتركيز على إدراك حالة الوعي عندما يكون الإنسان وحده مع الله. أكد النورسي على دور الضمير بوصفه شعورًا جوّانيًا وحدسًا ينبئ بالصواب والخطأ أخلاقيًا. كان مسعى النورسي الرئيس الارتقاء بالوعي الديني للفرد حتى يتحصّن الناس ضد الوضعية والمادية التي سادت عصره.

ليس ضمير الفرد هو اهتمام غولن الأول، بل هو الفعل في الفضاء العام. فهو يرى أن الانخراط في العمل الجماعي العام هو وسيلة الفرد في الارتقاء بوعيه الديني. فهو يريد أن ينتقل من السلوك إلى الاعتقاد. وحسب مفهوم غولن عن الذات، فإن ما يعرّف الإنسان وينضجه هو أن يكون عضوًا في جماعة تجعله واعيًا وعيًا كاملًا بواجبه تجاه الجماعة وتجاه المجتمع الأكبر. والموضوع الملحّ لدى غولن هو الفعل والسيطرة على الظروف المادية بوصفها طريقة لإشباع الحاجات والغايات الروحية.(١٩) يقدّم غولن نفسه بوصفه إنسانًا معاصرًا عمليًا وكذلك متعلقًا بالتأمل الروحاني. أما النورسي، فقد أجبرته الظروف السائدة، في ظل الاضطهاد الكمالي، إلى التحوّل من الدعوة المباشرة، إلى الإصلاح الإسلامي، إلى رسالة التأمل الجوّاني. انطبع هذا التباين بين العالمين الروحانيين، الجوّاني والبرّاني، على فهم النورسي للحداثة، فهو لا يرى إلا «بيتًا» واحدًا يشعر فيه الجميع بالمساواة والحرية وهو المجال الديني حيث يشعر المؤمنون بالوعي الكامل بوجود الله. ويرى أعضاء هذه الجماعة أنهم متساوون، فقد سعى إلى منع ذوبان المسلمين في العالم الخارجي، وأرادهم أن يعودوا إلى «البيت». ويمكننا أن نرى الإلحاح على موضوع «البيت» والانتماء في كتابات مثقفين أتراك معاصرين آخرين. وارتبط مفهوم البيت ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم الذاكرة والجذور، والإقصاء داخل الجمهورية التركية القومية العلمانية التي جاءت بلغة جديدة في السياسة. ابتدع المتدينون التقليديون في الجمهورية العلمانية مفهوم «البيت» أو تخيلوه ليكون فضاءً أسطوريًا يلجؤون إليه في ظل ما كانوا يتعرضون له من تهميش. وفي حالة غولن، كان «البيت» إيمانًا قوميًا دينيًا بالعمل الجماعي والنجاح الدنيوي يعيد طرح الإيمان الديني في مواجهة تحديات الحداثة العالمية.

غولن الإمام والمريد النورسي

بعد اجتياز اختبار الإمامة، تمّ تعيين غولن إمامًا لأحد مساجد مدينة إدرنه في عام ١٩٥٩. وقبل أداء الخدمة العسكرية الإلزامية في أنقرة عام ١٩٦٢، خدم غولن لمدة عامين ونصف في سلسلة من الأنشطة الثقافية التي تكافح الشيوعية والداروينية، وكان يدعم كتابات القوميين المعادين للشيوعية. ونظرًا لصعود الخطر الشيوعي في ذروة الحرب الباردة، خففت الحكومة التركية من اضطهادها للحركة النورسية التي اعتبرتها مصدًا محتملًا أمام تنامي الحركة اليسارية الراديكالية في تركيا. وقد اشترك كثير من الأعضاء البارزين في حركة النورسي، منهم غولن، في تأسيس الروابط التركية لمكافحة الشيوعية. وقد تطوّرت الحركة النورسية نفسها حتى صارت من أهم الجماعات المؤيدة لحلف الناتو وأمريكا في تركيا.[٢٠]

لم يقتصر غولن على كتابات النورسي؛ بل اطّلع على مؤلفات المفكّرين المحافظين اجتماعيًا والقوميين سياسيًا، أمثال نجيب فاضل قيصاكورك، ونور الدين طوبشو، وسيزاي قراقوش.[٢١] ولأن غولن كان أقرب إلى الفعل من الأفكار فقد اهتم بتطبيق الأفكار والقيم الأخلاقية في الفضاءات العامة والخاصة، ولم يكن يريد أن يحصر الإسلام في المجال الخاص، وكان يؤكد على الدور العام للدين في تكوين الأخلاقيات والهوية والمجتمع العادل، وبعد عودته من الخدمة العسكرية في عام ١٩٦٣ زار أسرته في إرزوروم وأمضى معهم عامًا واحدًا قبل أن يعود إلى إدرنه في عام ١٩٦٤.

كانت إدرنه تتسم بمظهر ليبرالي غربي إلى حد ما، وقد جعل ذلك غولن منزعجًا اجتماعيًا حتى أنه كان يمضي أغلب أوقاته في المسجد، وكان يرى أن أسلوب الحياة الليبرالي للنساء هناك وتحررهن وتساهلهن نتيجة لغياب الأفكار والمعتقدات الإسلامية.[٢٢] لم يكن غولن في شبابه يرتاح في وجود النساء، فقد كانت رؤيته الدينية المحافظة تتعارض مع أسلوب الحياة العلماني الحديث في إدرنه وتركيا الغربية بوجه عام، وقد دفعه ذلك إلى اتباع أسلوب حياة شخصي انعزالي. ثم قرر غولن أن يترك إدرنه وقد عُين إمامًا في مدينة كيركلارالي في عام ١٩٦٥.

عمل غولن لمدة نصف سنة في كيركلارالي، ثم عُين في عام ١٩٦٦ في مدرسة كيستا نيبازالي القرآنية في أزمير يدرّس ويشرف على مقرّرات العلوم الإسلامية. وفي أثناء عمله معلّمًا، كان غولن يتردد على المقاهي والمساجد والمراكز الاجتماعية وغيرها من الفضاءات العامة ليدعو إلى الأخلاق الإسلامية والعلوم الطبيعية اعتمادًا على أفكار النورسي، فطاعة الله كما يفهمها غولن كانت تعني السعي إلى أن يصبح الإنسان «فردًا كاملًا» يجمع بين الروحانية والوعي الفكري بين العقل والوحي والرأس والقلب. اعتمد غولن على الجمع بين صفاته الشخصية والموارد الاجتماعية المتاحة في أزمير ليواصل دعوته لمختلف التلاميذ، فيعلّمهم العلم الشرعي الإسلامي وتاريخ الإسلام مع بقائه داخل دائرة قرّاء سعيد النورسي. فالتعليم في مرحلة الطفولة، حسبما يرى غولن، ينبغي أن يهتم بتنمية القدرات الروحية والفكرية مع أسلوب حياة إسبرطي. وكانت المهمّة الرئيسة هي زرع بذور الدافعية في قلوب وعقول الطلاب الذين يتوقون «للحقيقة» ولخدمة المجتمع.

وصل غولن إلى قناعة بأهمية وجود القدوة من خلال عمله في تكوين شخصية الطلاب (البناء). وفي عام ١٩٦٨، قرّر تنظيم معسكرات للرجال فقط لطلاب المرحلتين الثانوية والجامعية بهدف تعليمهم العلوم الإسلامية وتزكية شخصياتهم (ستجد المزيد عن المعسكرات الصيفية في الفصل الثاني). كان غولن من المعجبين بالانضباط العسكري وكان يعتقد أن أفضل تكوين للشخصية يلزمه الانضباط:

> لابد لتربية هذا الجيل من الانضباط الذي يشبه الانضباط العسكري. ولابد أن تكون المعسكرات كالثكنات العسكرية. ولا ينبغي أن تقتصر على تلبية الاحتياجات الروحية، بهذا المعنى لا بد للمعسكرات أن تشبه التكايا الصوفية، وعن طريق قراءة التسبيحات

والجوشن والأوراد القدسية*، كانت تنمو داخل المشاركين ذات جوّانية راقية. ومن ناحية أخرى يلزم استخدام العقل مع القلب. من هنا كانت قراءة الكتب ودروس اللغة العربية تجعل المعسكرات كالمدارس الدينية. وإن ضمّ أفضل ما في الانضباط العسكري، وما في أخلاق التكية الصوفية، ومدرسة العلوم الدينية في نسيج متكامل شامل، هو الخطوة الأولى نحو العالم الذي نصبو إليه.[٢٣]

كان هدف غولن الأول في هذه المعسكرات الصيفية تنشئة جيل جديد من الأتراك لديهم فهم شامل للكون ولمجتمعهم ولأنفسهم كمسلمين، وفي عقدي الستينيات والسبعينيات، شرع غولن في تأسيس المنارات في أزمير، وتمكن من تطبيق نظامه التعليمي بصورة كاملة. وقد أتاحت هذه المنارات المساحة الضرورية لطلاب الجامعة لتنمية ملكاتهم الروحية مع فهم «منقّى» للعلم الدنيوي، والأهم من ذلك، أدت المنارات دور الفضاء الذي يجتمع فيه العلم والحياة في وقت واحد (ستجد المزيد عن المنارات في الفصل الثاني).

كانت أزمير هي المكان الذي جرّب فيه غولن أفكاره واستراتيجيته وطبّقها. فقد بدأت الحركة بوصفها حركة تعليمية تولي التضحية الشخصية من أجل صالح المجتمع والإسلام والإنسانية الاهتمام الأول، فقد كان غولن يقدّم حركته بوصفها «حسبة لله» مثله مثل النورسي.

غولن: البحث عن الاستقلال ونقد الفوضوية (١٩٧١-١٩٨٠)

في أعقاب انقلاب ١٩٧١، اتهم غولن وأدين بانتهاك المادة ١٦٣ من قانون العقوبات التركي التي تجرّم بشدة كل أشكال الأفكار والأنشطة التي تعد مناهضة للكمالية وللطبيعة العلمانية للدولة، وقضى ٧ أشهر في السجن. تمّ القبض على غولن مع كل القادة البارزين في الحركة النورية، واتهموا «بإنشاء منظمة دينية سرّية تسعى إلى تغيير الطبيعة العلمانية للجمهورية التركية». هذه

* أسماء أوراد مشهورة.

الفترة التي قضاها غولن في السجن جعلته أكثر استقلالية عن الحركات النورية الأخرى التي كان لها روابط وثيقة بالأحزاب السياسية، وكانت هدفًا للمفكّرين اليساريين العلمانيين ومؤسسات الدولة التركية. فصل غولن نفسه عن الجماعات الإسلامية الأخرى في البلاد، وقرّر أن يركز على التعليم وحده. وكان هذا الاعتقال، وهذه المواجهة مع السلطوية الحكومية والاضطهاد هو الذي دفع غولن وغيره من أتباع النورسي إلى الانسحاب من دائرة الضوء العامة، وإلى السعي إلى تحقيق أهدافهم على نحو أقل ظهورًا ومباشرة. فبعد خبرة الاعتقال، أمضى غولن حياته في حالة من الخوف والألم، فقد طبع هذا الحدث الأليم أثره على سلوك الرجل وأخلاقه في ما بعد. ففي ذروة السلطوية الكمالية، كان المواطنون الأتراك مضطرين إلى ارتداء قناع على وجوههم، ويعلنون طاعتهم أو التزامهم بأيديولوجية تسعى إلى نفي دينهم وهويتهم وتراثهم العثماني. وقرر غولن، وكثيرون غيره، الانسحاب إلى عالم التأمل الروحاني الجوّاني، فبدأ في التعبير عن نفسه بلغة شفرية مختلطة الدلالة.

استأنف غولن حكم إدانته، وفي أثناء نظر الاستئناف استفاد من إصدار عفو عن كل من أدين على أساس أيديولوجي، وبعد حصوله على هذا العفو عين غولن إمامًا في إدرمد في فبراير ١٩٧٢، وعمل لمدة عامين هناك. وفي عام ١٩٧٥، عيّن في مانيسا، وكان في كل مدينة يعمل بها ينجح في إنشاء منارات وشبكة من العلاقات لتحقيق حلمه بتربية جيل جديد من الإحيائيين الدينيين. وبين عامي ١٩٧٥ - ١٩٧٦ طاف غولن بمدن أناضولية مختلفة، وألقى محاضرات عن «القرآن والعلم»، و«الداروينية»، و«الجيل الذهبي»، و«العدالة الاجتماعية». وفي عام ١٩٧٦، عيّن غولن إمامًا في بورنوفا وأزمير، وظل هناك حتى الانقلاب العسكري في عام ١٩٨٠. وفي تلك الفترة، كان غولن يبحث عن فرص لاكتساب الدعم والتأييد لأنشطته بين أفراد الجالية التركية المتنامية في ألمانيا الغربية، وزار برلين وهامبورج وهانوفر وميونيخ، يلقي المحاضرات على الأتراك هناك عن الإسلام وأخلاقيات العمل والأسرة. لكن الجالية التركية في ألمانيا في ذلك الوقت لم تتلقاه بحماس، ولم تقدّم له دعمًا كبيرًا.

وفي السبعينيات، وهي فترة من الصراع المكثّف بين الحركات الشبابية اليسارية واليمينية، قدّم غولن الدعم الفكري والأخلاقي إلى أحزاب اليمين الوسطية، كما كان يسعى جاهدًا إلى إبعاد مريديه عن الصراعات العنيفة الدائرة في ذلك الوقت. وفي النصف الثاني من السبعينيات، كانت أغلب الجامعات التركية مواقع صراع مكثّف، وكانت البلاد على حافة حرب أهلية بين قطبين أيديولوجيين. كانت حياة مفكرين وسياسيين كبار مهددة، وكان معدل الوفيات اليومي داخل الجامعات يتجاوز ١٥ طالبًا. وفي تلك الفترة العنيفة الفوضوية، أولت الحركة النورية، وغولن نفسه، أهمية لسلطة الدولة، ودعت قوى الأمن لأن تكون أكثر حزمًا في فرض القانون والنظام. وفي أثناء هذا المنعطف الخطير في تاريخ تركيا الحديث، كان غولن يؤيد الأحزاب السياسية التركية القومية اليمينية الوسطية ضد حزب الشعب الجمهوري الكمالي؛ لأن هذا الحزب كان يُعد ظهير الحركات اليسارية العنيفة، بالإضافة إلى أنه كان يكن عداوة طبيعية للدين. أراد غولن في تلك الفترة أن يعزل جماعته عن الانخراط في الحركة السياسية الإسلامية التي كان يقودها نجم الدين أربكان. وكان يعتبر مثل هذا النشاط السياسي مصدر تهديد وهدم لمخططاته الإصلاحية الدينية، كما إنه يستجلب عداوة الدولة. وسيعزز غولن هذا الموقف القومي المحافظ باشتراكه في نشر توليفة إسلامية تركية قامت بها الدولة بهدف محاربة الخطر الشيوعي المرتقب.[٢٤]

وبرغم تعرّضها للاضطهاد على يد المؤسسة البيروقراطية العسكرية الكمالية، فقد اتخذت جماعة غولن منظورًا قوميًا للدولة يتمحور حول الأمن كرد فعل لتنامي الصراع المجتمعي. يبرز هذا اهتمام غولن الأول بتجنّب الفوضى وتفتيت الدولة والمجتمع، كما يعكس تراثًا طويلًا من التدهور العثماني، والغزو الأجنبي للأراضي الإسلامية. يدافع غولن عن الدولة بوصفها المؤسسة المركزية التي تحمي المجتمع وتضمن الرفاه والتنمية.

وفي عقدي السبعينيات والثمانينيات، كانت الجماعات التي تتبع فكر غولن تبحث عن شرعية رسمية عن طريق خط الدولة في ما يتعلق بالإسلام. هذا

الفهم النابع من الدولة للإسلام، الذي اتبعه مريدو غولن، هو نتيجة مباشرة لثقافة عـدم الأمـان في الأناضول، التي تولّدت عن تراث من التفسّـخ في الإمبراطورية العثمانيـة. وكان سـعيد النورسـي، وأول جيـل من أتباعه، شـهودًا على انحسـار الهيمنة الإسلامية في البلقان والقوقاز، وفصل الأناضول بمعاهدة «سيفر» للسلام في عام ١٩٢٠ . كان نتيجة ذلك أن أتباع النورسي، وبخاصة في شرق الأناضول، أمثال محمد كركينشي، وهو أحد كبار القادة النورسيين وصديق شخصي لغولن، وغولن نفســه، كانوا يعدون الدولة أثناء الحرب الباردة الشرط الأول لبقاء دينهم ضد التهديدات التوسعية للجار السوفييتي.

فـي عام ١٩٧٩، قرّر غولن أن يخرج بأفكاره وبحلوله إلى العلن؛ فأصدر مجلة سيزنتي وكان الغرض وقف المزيد من التحلل للمجتمع التركي. وشهدت هـذه الفتـرة اشـتباكات عنيفة في الشـوارع ونشـاطًا بـارزًا للحركة الشـيوعية في تركيـا. وكان غولن يرى أن غياب الدين والتضامن الاجتماعي هو مصدر العنف والاسـتقطاب فـي المجتمع، وقدّم رؤيتـه القائمة على الأخلاق الإسـلامية حلًا لتلـك الأزمـة. وبالإضافـة إلى إصدار مجلة سـيزنتي طاف غولـن بمدن مختلفة لعرض أفكاره، وللوصول إلى الشعب الأناضولي الأكثر تمسّكًا بالتقاليد.

التوليفة الإسلامية التركية

كان وراء انقـلاب ١٩٨٠ مجموعـة من الضباط الذين أرادوا القضاء على الانقسـامات الاجتماعية والسياسـية فـي البلاد، وتطبيق برنامـج إصلاح هيكلي قدّمه صندوق النقد الدولي لضبط التضخم الشـديد الذي كان يسـهم بشكل كبير في الاضطراب السياسـي. وكانت الإدارة العسكرية بقيادة الجنرال كنعان إيفرين ترى في الجماعات اليسـارية الخطر الأكبر على السـلطة في تلك الفترة فسـعت إلى تقليص نفوذها بنشر «توليفة إسلامية تركية». وقد اكتسبت هذه السياسة دعمًا كبيـرًا، والأهـم من ذلك أنها مهّـدت الطريق للإصلاحات الليبرالية شـبه الثورية التي قام بها تورجوت أوزال.[٢٥]

كانت لغة انقلاب ١٩٨٠ وسياساته تعتبر هذا الشكل الوطني من الإسلام عنصرًا في خدمة الأمة والوطنية، وليس قوة مستقلة قادرة على منافسة العلمانية أو القومية. ولم يكن جديدًا أن يُقال إن الإسلام هو أهم عنصر في الحفاظ على الهوية القومية التركية.[٢٦] أما المفكّرون القوميون المحافظون المهتمون بالجانب العرقي الديني للقومية التركية فقد وجدوا فرصة كبرى لتطبيق أفكارهم؛ فالإسلام في ما يرون كان مصدر إلهام، وكان مصدرًا للمعنى، للهوية الشخصية والجمعية للأفراد. في هذا السياق القومي، كانت قضية المقدّس، بوصفها مصدرًا للمسؤولية الأخلاقية وللواجب نحو المجتمع والدولة والأمة، رسالة توجّه إلى الجميع. كان العسكر يسعون إلى خلق تماسك ووحدة وطنية عن طريق استخدام الإسلام بوصفه الميثاق الاجتماعي الذي يضم الجميع. وقد وضع هذه الأيديولوچية أو التوليفة الإسلامية التركية جماعة من الباحثين المحافظين الأعضاء في جمعية «مفكّري الوطن»، وهي منظّمة تأسّست في عام ١٩٧٠ لحماية الهوية والتراث التركيين من «التأثيرات الخارجية».[٢٧] وكانت هذه الأيديولوجية الجديدة تسعى إلى إيجاد توافق عام على دعم وتقوية سلطة الدولة. كانت جمعية «مفكري الوطن» تتعاطف مع البعد الإسلامي للهوية التركية الحديثة، كما كانت تتمتع بعلاقات طيبة مع الجهاز المدني للدولة. وكانت القيادة العسكرية ترى أن هذه المجموعة من المفكرين هي الأنسب لوضع هذه الأيديولوجية الجديدة في ظل جمود الوضعية الكمالية بوصفها أيديولوجية إكساب شرعية للدولة كما بدا للجميع في الثمانينيات. كانت جماعة «مفكري الوطن» تسعى إلى إنشاء أيديولوجية جديدة من العناصر العثمانية والإسلامية والثقافة الشعبية التركية، يمكن أن تبرّر هيمنة النخبة الحاكمة، فأعادوا طرح الدولة بوصفها جزءًا لا يتجزأ من الأمة والمجتمع، وكان ينتقي من مخزونها من الأساطير والرموز العثمانية الإسلامية لأول مرة لخدمة العصر الجمهوري حتى يبدو الماضي متصلًا بالحاضر. وتوافقت رؤية غولن مع هذا المشروع الحكومي لإيجاد مادة عرقية دينية تكسب المجتمع كله تماسكًا، إذ أيد انقلاب ١٩٨٠ ولم ينتقد قادته:

أريد أن أضيف أيضًا أن مهندسي الانقلاب اتخذوا بعض القرارات الإداريـة الإيجابيـة، فقد هـزّوا المجتمع ليجدّد نفسـه مرة أخرى. وهزموا الحركة الشيوعية التي كانت تستميل شـبابًا مغيّبين أرادوا لتركيـا أن تخضـع للنفوذ السـوفييتي، وقد جنّبوا بلادنـا، بقصد أو بغير قصد، الدخول في مستنقع مـن الصراع الدموي الطويل، كما منحوا الفرصة لبعض أبناء الوطن الشرفاء لخدمة أمتنا.(٢٨)

صعود خوجه أفندي وحركة غولن (١٩٨٠- ١٩٩٩)

لم تكن ثقة فتح الله غولن بالإدارة العسـكرية متبادلة بالقدر نفسـه. فبعد انقلاب ١٩٨٠، أصدرت القيادة العسكرية أمرًا بالقبض على غولن لأسباب تشبه أسـباب اعتقاله في الانقلاب السـابق. فقد غولن خط الاتصال بقوات الأمن ولم يلغ أمر الاعتقال إلا بحكم من محكمة أمن الدولة في عام ١٩٨٦.(٢٩) أما المادة ١٦٣ مـن قانون العقوبات، التي اسـتخدمت لإدانة غولـن وغيره من المحافظين الدينيين، فقد ألغتها حكومة أوزال الإصلاحية في عام ١٩٩١، على أسـاس أنها تنتهك حرية التعبير والاعتقاد.

وفي فترة التخفي هذه اسـتخدم غولن الشـرائط المسجلة لينشر أفكاره في صورة خطب في أنحاء تركيا كافة. وكانت العاطفية الشديدة والتنفيس عن المشاعر عـن طريق البكاء سـمة غالبة على خطبه. ففي الظاهر كانـت خطبه بلهجة انتصار شعبي، مع ذلك كانت تنطوي على نغمة الإخلاص الديني العميق والتوجّه الديني نفسه. كانت الظروف السياسية في ظل قيادة تورجوت أوزال في الثمانينيات أكثر استقرارًا وترحيبًا بالدين من ذي قبل، وفيها دفعت حركة غولن رؤيتها لبناء «جيل ذهبـي» إلـى حيّز التنفيذ، مسـتفيدة من الفرص السياسـية والقانونيـة والاقتصادية الجديـدة المتاحـة.(٣٠) أنشـأ غولـن علاقات وثيقة مـع أوزال، وبعدهـا بدأ رئيس الـوزراء معه تعاونـًا وثيقًا لتغيير المشـهد الاجتماعي الثقافي لتركيـا. وقد مكّنت عملية تحرير النظام السياسـي في الثمانينيات شـركاء غولن وأتباعه لأول مرة من كسب موطئ قدم محدود في المؤسسة الرسمية، وبرزت الحركة صراحة بوصفها واحدة من أشد الحركات الاجتماعية السياسية تأثيرًا في تركيا.

بعد عام ١٩٨٣، وإلغاء مذكرة اعتقاله، برز غولن بوصفه واحدًا من كبار الشخصيات في المشهد الإسلامي التركي. أنشأت حركة غولن صلات بمؤسسات في الدولة، وانخرطت في أنشطة اقتصادية وثقافية وإعلامية، وسيكون دخولها في المجالات الاجتماعية والتعليمية والإعلامية والاقتصادية سببًا في حدوث تحوّل في الحركة نفسها. فقد أدركت الحركة بسرعة ما للإعلام الجماهيري واقتصاد السوق من أهمية ونفوذ. توسّعت إلى المزيد من تحديث الذات ومن المهنية عن طريق إنشاء مؤسسات جديدة وشركات إعلامية ودور طباعة ونشر ومؤسسات ثقافية. وانتهز غولن الفرص التي أتاحتها إصلاحات أوزال الليبرالية، ونجح في تحويل حركته الدينية التقليدية المحدودة جغرافيًا إلى ظاهرة تعليمية وثقافية عمّت البلاد بكاملها. حاولت حركة غولن أن تدخل الرؤى «الدينية» إلى الفضاء العام في القضايا الاجتماعية والثقافية. وقد أدى هذا إلى إكساب «الرؤية الكونية الدينية» سمة موضوعية وحضورًا بوصفها إطارًا مستقلًا متكاملًا يحتوي الخلافات السياسية العامة. كانت عملية «الظهور العام» والسعي للتواصل داخل الإطار القيمي الحاكم للفضاء العام في تركيا، تفرض على حركة غولن تعديل مواقفها وصياغة أطروحاتها بلغة تراعي القبول العام في تفسيراتها وتبريراتها، حتى يقتنع بها القطاع العلماني في المجتمع. تلك المحاولة المتحسسة والعميقة في آن للدخول في الفضاء العام الأوسع أدت إلى تيسير عملية العلمنة الداخلية لكثير من القوى السياسية الإسلامية، إذ اضطرت الجماعات النورسية إلى التنافس مع رؤى كونية متنوعة وإلى صياغة أطروحاتها على نحو يجتذب قطاعًا عرضيًا كبيرًا من المجتمع.

كانت محاولة حركة غولن مخاطبة المجتمع الأوسع كذلك سببًا في استثارة القطاعات العلمانية العنيفة في المجتمع الكمالي واعتبارها خطرًا أكبر. فقد كانت أنشطتها، لاسيما مشروعاتها الناجحة في تربية نخبة اجتماعية اقتصادية بديلة سببًا في استثارة الخوف والعداء في الدوائر الكمالية. وقد عمل كل من أزعجته تحدّيات حركة غولن وأنشطتها في تلك الفترة، بإصرار على نشر صورة سلبية عن الحركة بين الناس باتهامهم بأنهم من أنصار الشريعة، أي

هدفهم تطبيق الشريعة الإسلامية. وقد شملت هذه الحملة حملة إعلامية شرسة في المنافذ الإعلامية الكمالية. وفي الوقت نفسه تعرّضت الحركة للهجوم من جانب الإسلاميين الأكثر تشدّدًا بوصفها حركة «مفرّطة» و«تابعة لأمريكا».

النفي والتحرّر الاجباري (١٩٩٩- إلى الآن)

في ٢٨ فبراير ١٩٩٧، قام الجيش «بانقلاب ناعم» وكانت هذه نقطة تحوّل في تطوّر حياة غولن وفكره، فقد كان من أهم نتائج هذا الانقلاب اتجاه أكبر الجماعات الإسلامية التركية إلى المزيد من التحرّر، ولم يكن ذلك التطوّر متوقعًا في تلك الفترة؛ إذ كان هدف جنرالات العسكر الأتراك الذين نصّبوا أنفسهم أوصياء على التراث الكمالي، هو حظر المصادر المستقلة للتعبير الإسلامي الاجتماعي والسياسي والثقافي كافة، حتى يمنعوا سيطرة «الأصوليين» على الدولة؛ فحلّت القطاعات المتديّنة من المجتمع الأناضولي محل الشيوعية واليسارية هدفًا لعداوة الدولة، وحظرت المؤسسة البيروقراطية العسكرية حزب الرفاه/ الفضيلة المنتخب ديمقراطيًا وقيّدت مدارس الإمامة والخطابة. كما حظرت بشدة بناء المزيد من المساجد، وفرضت قوانين صارمة على الملابس؛ فجرّمت ارتداء الحجاب في مؤسسات التعليم العالي، وأوقفت عن العمل وسجنت رؤساء المدن المنتخبين بأمر من وزارة الداخلية.

وبدلًا من معارضة هذه الحلقة الأخيرة من القهر الكمالي، أثار غولن الخلاف والحيرة؛ إذ برر علنًا الانقلاب العسكري على حزب الرفاه، ولم يعارض توسعة الحملة ضد الجماعات الإسلامية السنية السلمية في البلاد.[٣١] أدت هذه المحاولة الفاشلة للتهدئة إلى اتهام غولن بتغيير المواقف في قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان، وبحثه عن الحصانة، وحرصه على مصلحة جماعته، وليس على حقوق المجتمع المدني كله.[٣٢] حاول غولن وجماعته أن يقدموا أنفسهم باعتبارهم جماعة «وديعة» و«وسطية» في مقابل جماعات إسلامية أخرى داخل تركيا.

أيّدت سلطات الدولة -كما أيّد بعض السياسيين العلمانيين- أنشطة غولن داخل تركيا وخارجها في ذلك الوقت؛ بغرض احتواء القوى الإسلامية الأكثر

«تطرّفًا». ومثل كثيرين غيره في التاريخ الجمهوري التركي، كان غولن يسعى إلى اكتساب الشرعية كأنها منحة من الحكومة المستبدّة. فقبل الانتخابات العامة في أبريل ١٩٩٩، قام كل من الرئيس سليمان ديميريل ورئيس الوزراء بولنت أجاويد وكبار القادة في تركيا بالدفاع عن أنشطة غولن ورؤيته بوصفها «حائط صد» ضد الإسلام السياسي المتمثّل في حزب الرفاه والفضيلة.[٣٣] رغم ذلك فشلت محاولة التهدئة مع المؤسسة الكمالية. ففي عام ١٩٩٩ أذاعت محطات تليفزيونية خاصة مرتبطة بالمؤسسة الكمالية تسجيلًا لغولن يطلب فيه من أتباعه أن يكونوا «على حذر»، وأن «ينتظروا الوقت المناسب للرد» على الهجوم الثقافي.[٣٤] أدى ذلك بالنقاد العلمانيين إلى القول بأن الحركة تسعى إلى السلطة وتريد أن تنهي الطبيعة العلمانية لتركيا. وأطلق الإعلام حملة اغتيال معنوي شرسة لغولن وحركته،[٣٥] بقيادة صحيفة حرية الكمالية. في ذلك التسجيل المصوّر ظهر غولن وهو يقول:

> عليكم أن تتحركوا داخل شرايين النظام دون أن يلاحظ أحد وجودكم حتى تصلوا إلى كل مراكز القوة... إلى أن تكون الظروف مواتية، وعليهم [أتباعه] أن يستمروا على هذا النحو؛ فإنهم لو فعلوا شيئًا قبل أوانه سيسحق العالم رؤوسنا وسيعاني المسلمون في كل مكان، كما حدث في مآسي الجزائر، وفي عام ١٩٨٢ [في] سوريا، ومثل الكوارث والمآسي التي تحدث في مصر كل عام. ليس الوقت مناسبًا وعليكم أن تنتظروا حتى تكونوا مستعدين والظروف مواتية؛ حتى نستطيع أن نحمل عبء العالم كله... لا بد أن تنتظروا الوقت الذي تملكون فيه كل السلطة الحكومية لكي تكسبوا إلى جانبكم كل سلطة المؤسسات الدستورية في تركيا... وإلى أن يأتي ذلك الوقت، فإن أي خطوة تتخذ سابقة لأوانها، مثل كسر بيضة دون انتظار للأربعين يومًا اللازمة قبل أن تفقس، فكأنك تقتل الفرخ داخلها. فإن ما علينا عمله هو [عدم] مواجهة العالم كله. ها أنا قد أسررت لكم بمشاعري وأفكاري... ووثقت بولائكم وكتمانكم. وأعلم أنكم عندما تغادرون المكان ستتركون

فيه الأفكار والمشاعر التي عبّرت عنها [مثلما ستتركون علب العصير الفارغة].

واستطرد قائلًا:

عندما أغلق كل شيء وأوصدت كل الأبواب، كانت بيوت النور تؤدي رسالة أعظم مما أدته في أي زمن مضى. ففي الماضي كانت المدارس الإسلامية تؤدي بعض واجبات هذه البيوت، وتؤدي المدارس العادية بعضًا والتكايا بعضًا.... ولا بد أن تكون هذه البيوت هي المدارس العامة والمدارس الإسلامية، [وينبغي أن تكون] تكايا في الوقت نفسه. لم يأت التصريح من الدولة أو قوانين الدولة أو الفئة التي تحكمنا، فقد أتى التصريح من الله... الذي أراد أن يذكر فيها اسمه، ويدرس علمه، ويناقش في هذه البيوت كما كان الحال في المساجد.[٣٦]

واستنادًا إلى هذه الأحاديث السرية المسجلة، طلبت نيابة أمن الدولة في أنقرة استصدار أمر بالقبض على غولن بتهم منها التخطيط لقلب نظام الحكم عن طريق إنشاء منظمة سرّية، فرفضت محكمة أمن الدولة طلب أمر الاعتقال في ٢٨ أغسطس عام ٢٠٠٠. وقد ادعى وكيل النيابة أن «منظمة فتح الله غولن التي نشأت منذ عام ١٩٨٩ للقضاء على الطبيعة العلمانية للدولة، وتغلغلت في الدولة بشبكات قانونية وغير قانونية شملت مجالس استشارية وقادة في الأقاليم والمدن والأحياء وبيوت الشباب».[٣٧] وطلب المدعي أقصى عقوبة وهي عشر سنوات سجن استنادًا إلى قانون مكافحة الإرهاب التركي. لم يذكر المدعي العام أي حدث محدّد أو «جريمة» لكنه أشار إلى الأفكار «المدمّرة» التي ينشرها غولن. وينبغي قراءة هذه اللائحة من الاتهامات في الإطار السياسي لانقلاب ١٩٩٧، واستهدافه لتجريم كل فكر أو حركة ليست جزءًا من العقيدة الكمالية الرسمية.

بعد حادثة التسجيل، شنّ الإعلام الذي يسيطر عليه العسكر حملة منظّمة شرسة على غولن وأنشطته بوصفها «رجعية» و«خطرًا» على الطبيعة العلمانية

للدولـة التركيـة.[٣٨] وقـد قامـت زمـرة مـن المعاديـن للديـن المتطرّفيـن داخل المؤسسة الكمالية بشن هذه الحملة ضد غولن بالهجوم على مدارسه ومؤسساته ووسائل الإعلام المؤيدة له. وكانت هذه المواجهة هي ما أراد غولن أن يتجنّبها بشدة.[٣٩] وعلى غير المتوقع، قابلت المنافذ الإعلامية التابعة لغولن هذا الهجوم بهجوم مضاد عنيف غير مسبوق.[٤٠] فقد تعلّم غولن درسًا أليمًا هو أن الخضوع لمطالب السـلطة العسـكرية تسـتجلب احتقارها له بالقدر الذي يسـتجلب سـعة صدرها. والحقيقة أن الهجوم على غولن كان يسـتهدف معه الجور على السلطة المدنيـة، وعلى وجه التحديد رئيس الوزراء اليسـاري المحبوب بولنت أجاويد. وقـد رأى كثيـر مـن الصحفيين، وأفراد فـي الدائرة المقربة مـن غولن أن جماعة مـن العلمانييـن المتطرّفين داخل الجيش التركي كانت وراء السـعي إلى تقليص السلطة المدنية.

العولمة عبر الأمركة: غولن في بنسلفانيا (١٩٩٩ - حتى الآن)

زار فتح الله غولن الولايات المتحدة في عامي ١٩٩٢ و١٩٩٧. وكان دائمًا لـه توجّه إيجابي نحو طبيعة النظام السياسـي والاجتماعي الأمريكي. يقول غولن: «عندمـا أتيـت إلى الولايات المتحـدة لأول مرة في عام ١٩٩٢، شـعرت أنها دولة ديمقراطية فريدة. كان الجو العام مريحًا وهادئًا في ذلك الوقت».[٤١] وفي عام ١٩٩٩ أجبر غولن أخيرًا على ترك تركيا بسبب الحملة الإعلامية الرسمية المتصاعدة التي دخلت في الاغتيال المعنوي، وقدّمت أنشـطته بوصفها خطيرة وهدّامة. ومنذ ذلك الوقت يقيم غولن في ورشـة «الجيل الذهبي» ومركز المنتجعات المعروف باسـم «المعسكر» في ساليسبرج في بنسلفانيا.

كان غولـن يفسّـر بقـاءه في الولايـات المتحدة بأن سـببه «العلاج الطبي» وليـس نفيًـا إراديًا للهروب مـن الاضطهاد. يقول غولن: «اكتشـفت أن هذا البلد أكثـر هدوءًا وسـكينة بالمقارنة بتركيا. لقد فضّلـت البقاء لأنني وجدت هنا راحة أكبـر، كما إنه أيسـر في الوصـول إلى الأطبـاء الذين يعالجوننـي».[٤٢] كان ذلك هروبًا من موقف لا يستطيع غولن أن يتداركه أو يفسّره. كانت فترة النفي الإرادي

فـي الولايات المتحدة بداية لظهور «غولن جديد» سـيتخلى تدريجيًا عن أفكاره المحافظـة القوميـة المؤيدة للدولة، ويسـتخدم لغة جديدة أكثر اتسـاعًا، تشـمل الليبرالية وحقوق الإنسـان والديمقراطية والحوار بين الأديان والتسـامح. كانت الإقامـة في أمريـكا نقطة تحول لغولن الذي يصرّ على تأكيـد الحاجة إلى «إقامة الجسور» و«التواصل» مع الثقافات المختلفة.

يـرى غولن أن مسـتقبل تركيـا لا يمكن أن يتـرك للصدفة، ويدعـو أتباعه والمتعاطفيـن معـه ألا يكتفـوا بتمنـي ما ينبغي أن تكـون عليه مـن الرقي، بل أن يتحركـوا لتحقيقـه. ويقـول غولـن لأتباعـه إنهم قـادرون على صنع مسـتقبلهم، لكنهم لا يستطيعون تغيير ماضيهم؛ ومن ثم لا بد أن يتعلموا من عظمة الماضي وكذلك من أخطائه. ولم يكن غولن صاحب رؤية وحسب، وإنما كان قادرًا على أن يوجـد لرؤيته اسـتراتيجيات معقدة وشـبكات عمل دوليـة لتطبيقها. ومن هنا يؤمن غولن بأن التنبؤ بمستقبل تركيا ومستقبل جماعته يعني العمل على اكتساب القوة الاجتماعية والسياسـية لتشكيله. باختصار، سـاعدته الفترة التي قضاها في الولايـات المتحـدة على أن يجعل رؤيته أكثر شـمولًا واتسـاعًا وأن يولي أهمية أكبـر للجوانـب الصوفية في الإسـلام. ولّدت الحيـاة في أمريكا منظـورًا جديدًا لرؤية غولن للصوفية والتعددية والحوار بين الأديان والتبادل الثقافي والتعليم[٤٣]

دفـع الخـوف مـن الاضطهاد غولـن إلى فـرض منفى إرادي على نفسـه، وتعلّـم أن يعبّر عن نفسـه بلغة رمزية معقّدة مختلطـة الدلالة. وتبيّن المقابلة التي أجراهـا معـه نوري أكمـان في أمريكا هـذا الاختلاط فـي الدلالـة.[٤٤] وتذكّرنا كتاباتـه وأحاديثـه في أمريكا بأن معاني مقولاتـه نخبوية تخاطب أنواعًا معينة من القرّاء والمسـتمعين.[٤٥] وقد سمح هذا الأسلوب النخبوي في الكتابة والحديث لأتباعه بأن يفسّـروا مقاصده ورسـائله دون أن يتعرّضوا للاضطهاد. وقد سـاعده الاضطهاد الذي تعرّض له على تكوين شخصية مقعدة متناقضة، تتسم بالشجاعة والحـرص، وهمـا جانبان في شـخصيته لـم يتصالحا قط. وفي آخـر لقاء له عام ٢٠٠٤ يظهر غولن شخصية أتعبتها سنوات الحياة في حالة من القلق، ذلك القلق الذي لم يبارحه حتى في منفاه في الولايات المتحدة.

قدم غولن طلبًا للإقامة الدائمة في الولايات المتحدة بدعوى أنه «أجنبي لديه قدرات استثنائية»؛ فرفضت وزارة الأمن الوطني طلبه.[٤٦] كما رفضه مسؤولو الهجرة على أساس أنه غير مؤهّل لبند «القدرات الاستثنائية»؛ لأنه لم «يثبت أنه حقق مكانة وطنية أو دولية رفيعة المستوى». وطلبت وزارة الهجرة من القاضي رفض القضية على أساس أن:

> السجلات تحوي أدلة دامغة على أن مقدّم الطلب في الأساس زعيمًا لحركة دينية سياسية كبيرة وواسعة النفوذ، ولها ممتلكات تجارية ضخمة. كما تبيّن أن قدرًا كبيرًا من المكانة التي يدّعي مقدّم الطلب تحقيقها كانت بتمويل ورعاية من الحركة التي يتزعّمها. ولا يسع الحكومة حسب أدلة السجلات إلا السماح بقرار واحد: أن مقدّم الطلب لم يستوف متطلبات الأجنبي ذي القدرة الاستثنائية في مجال التعليم.

لكن محكمة فيدرالية حكمت بأن سلطات الهجرة لم تكن مصيبة في رفض طلب غولن، وأمرت المحكمة حكومة الولايات المتحدة بتغيير قرارها في ١٦ يوليو ٢٠٠٨. قدّم غولن ٢٩ خطابًا مرجعيًا تؤيد طلبه، أغلبها من علماء أتراك في مجال الدراسات الإسلامية، وكذلك عدة خطابات من زعماء الجالية اليهودية في تركيا. وقد كتب مسؤولان سابقان في وكالة المخابرات الأمريكية، وهما جراهام فولر وجورج فيداس، خطابين يدعمان قضية غولن.

مرت شخصية غولن وأفكاره بتحولات كبيرة نتيجة مواجهاته مع خصومه. وينطبق هذا حتمًا على مواجهته مع أسلوب الحياة الأمريكي في الديمقراطية والليبرالية والعلمانية. ويتوافق غولن مع الوقائع الجدية بإعادة تشكيل نفسه في صورة «الإمام العالمي» الذي يتوافق مع حاجات مراكز القوة في الولايات المتحدة.[٤٧] وهذا النمط الجديد من التفكير أقرب إلى مركزية العاصمة واشنطن منه إلى أنقرة. يقول أحد أتباع غولن من المقيمين في العاصمة واشنطن: «لدينا صلات مع كافة الشبكات الضرورية في الولايات المتحدة. لدينا كذلك صلات وثيقة مع هيلاري كلينتون وبعض أعضاء مجلس الشيوخ؛ لأن الحركة أسهمت

فـي حملاتهـم الانتخابية. فـلا بد أن نحاكـي التجربة اليهودية فـي أمريكا. تركيا مهمة، لكن طالما كان للحركة صلات وثيقة بالمؤسسة الأمريكية، ستستمع أنقرة إلى خوجه أفندي». والحقيقة أن حكومة حزب العدالة والتنمية تجاوزت حواجز غياب الثقة والمنافسة وقرّرت أخيرًا الاستماع إلى غولن في اختيار بعض مؤيديه المناصـب العليـا، ودعم الأنشـطة التعليمية والثقافية لغولن فـي العديد من دول آسـيا وأوروبـا وأفريقيا. وتصـوّر صحيفة الإكونوميسـت غولـن تفصيلًا وتصفه بأنـه «صبـي من الريـف ارتقى المسـرح العالمي» له صـلات وثيقة بالسياسـيين فـي تركيا والولايـات المتحدة وإمبراطورية مالية وإعلاميـة وتعليمية متنامية.[٤٨] وحتـى نـرى مدى مـا وصل إليه دور غولن في هذا الأمـر بوصفه واحدًا من أكثر القادة الروحانيين المسـلمين تأثيرًا في العصر الحديث، علينا أن نطلع على رؤية ابـن عمـه نجـدت غولن من القرية التي ولـد فيها فتح الله غولـن. فقد قال بفخر لصحيفة الإكونوميسـت: «الحمد لله، كل قريتنا من المسـلمين وليس لدينا شـر الإنترنـت». أمـا غولن الذي خرج من نفس البيئـة الإقصائية المحافظة فقد حول نفسـه إلى «زعيم سياسـي ديني عالمي»، ومصدر للأمل والخـوف للكثير داخل تركيا وخارجها.

خاتمة

بـرز فتح الله غولن الأعزب والموظف السـابق في إدارة الشـؤون الدينية فـي الحكومـة بوصفه زعيمًا لواحدة من أكثر الحركات الإسـلامية نشـاطًا وثراءً وتجاوزًا للحدود الوطنية. ولغولن مكانه في السياق الاجتماعي التاريخي لتركيا، خاصة وخطابه في أغلبه اسـتجابة لتحديات جيله. تكوّن فكر غولن عبر السـنين اسـتجابة لمواجهتـه مع سـياقات وتحدّيـات اجتماعية سياسـية مختلفـة، أهمها تحدّيـات الحداثـة والعولمـة. فالإسـلام عنـد غولن لا يهـدف إلى تربيـة الناس وضمان فوزهم في الآخرة؛ بل يهدف كذلك إلى تجسيد وعيهم الإسلامي حتى يرقى أخلاقيًا وفكريًا بالمجتمع الإسلامي. وقد وضع غولن فقهًا للنشاط الديني، وشـجّع تلاميذه الذيـن صاروا بعد ذلك قلـب الحركة الصّلـب، على الانخراط

في هذه الحركة والأيديولوجية الاجتماعية السياسية التي تنطلق من الدين. ولتكوين هذا المفهوم للنشاط استلهم غولن حياة النبي محمد وحياة مؤسسي الدولة العثمانية كأمثلة ثورية. يتمتع غولن بحضور كاريزمي ينبع من قدراته الفكرية ومهاراته في القيادة، وكذلك من سمعته القائمة على الأخلاق الصارمة والإخلاص الديني.

كان غولن دائمًا نشطًا في تطبيق أفكاره على الحياة السياسية والاجتماعية التركية؛ فقد كان يقاوم المؤسسة الكمالية السلطوية المهيمنة من خلال تنظيم المؤتمرات والمعسكرات الصيفية، وبناء بيوت الشباب وإقامة المدارس. ويعكس كل ذلك اتجاهي الانخراط في المؤسسة والانحراف عنها في ضوء رؤية طويلة المدى. ويظل غولن مهمومًا بمشكلات العدالة الاجتماعية والأمية والانقسام، وما يعده انحدارًا في القيم الدينية في المجتمع التركي الحديث. ففي نهاية الستينيات، كان يظن أنه يشهد ما يمكن أن يكون أفولًا للمجتمع التركي الإسلامي بتقاليده وقيمه وأحلامه المستمدة من الماضي العثماني العظيم. لكنه على خلاف غيره من علماء الدين وشيوخ الصوفية الذين اختاروا «الخروج من الفضاء العام»، اختار غولن أن يدلي بأفكاره وزعامته في جماعة تشاركه الرؤية، يتحدّى معها، ويحدث بها تحوّلًا في الرؤية الوضعية السلطوية الكمالية في ما يخص تركيا الحديثة دولة ومجتمعًا. كانت قضايا الإيمان والأخلاق بالنسبة إلى غولن تتعلق في المقام الأول بالحفاظ على رؤية معينة للجماعة، وهو يسعى لإصلاحها لتواجه تحدّيات الحداثة.

وحتى عام ١٩٨٣، كان تأثيره على أتباعه ينبع من سماته الكاريزمية القوية، وبعد انتقاله إلى أمريكا حدثت نقلة واضحة من الخطاب الوجداني إلى خطاب أكثر عقلانية ومنهجية، ومع زيادة السمة المؤسسية والعقلانية في الحركة توسّعت في دول وقارات مختلفة. وبرغم أن القيم والهوية الإسلامية هي جوهر الحركة؛ فإن خطاب غولن يتخذ أبعادًا أكثر عالمية وتنوّعًا، وكذلك فقد وجّه اهتمامه إلى أهداف الحياة الدنيا في مقابل الأهداف الأخروية.

- ٢ -

فقه السياق عند غولن

التنوير الإسلامي

لأفكار فتح الله غولن وخطبه تأثير عميق على مسار الحركات الإسلامية التركية، وعلى علاقات الدولة بالمجتمع عمومًا. دفع ذلك الباحثين والخبراء في مجالات عديدة إلى الدراسة النقدية لما يطرح من أسئلة وتأويلات وما يقدّم من إجابات. وحتى نفهم الخريطة الفكرية لغولن وحركته، علينا أن نتعرّف على مفاهيمه الأساسية، ثم نتأمل تفاعلاتها المختلفة في سياق فقه يسعى إلى طرح علاقة جدلية بين الفكر والفعل. هذه المفاهيم الأساسية هي الدين (الإسلام) والأخلاق والحياة الكريمة والجماعة من ناحية، وسياسات الهوية (القومية التركية الإسلامية) والدولة والحداثة والديمقراطية من ناحية أخرى. ويقدّم تأويل غولن للتراث الإسلامي أرضية فكرية لتوطين الحداثة، فإذا كان سعيد النورسي مهندس تخطيط التنوير الديني في تركيا، فإن غولن هو المقاول والمهندس التنفيذي لهذه الأفكار أي تطبيقها وتحقيقها. وسيعرض هذا الفصل فكره الديني وأثره على تركيا وما وراءها.

فقه الفعل

أود أن أصف منظومة أفكار غولن بفقه السياق، وبهذا أعني وجود اهتمام عميق بالعلاقة الجدلية بين رسالة الإسلام الخالدة وواقع حال البشر. وعلى مثال المنظور الذي يقدّمه عالم اللاهوت البروتستانتي الأمريكي الألماني بول تيلتش،

فإن الفقه عند غولن يعني فهم الرسالة في سياقها والسعي لإيجاد عالم أكثر إنسانية وفضيلة.[1] ولا يتمتع غولن بصرامة منهجية تيلتش ولا عمقه الفكري، لكنه أنجح منه في ما يتعلق بتحويل حياة الناس وبناء سلسلة من الجمعيات الدينية. ومثل تيلتش يُعرف غولن بأنه متأمل لسيرته الذاتية. أي إن فكره غالبًا ما يعكس كفاحه في الحياة واهتمامه بالآخرين. كما إن اهتمام غولن بتحديث الإيمان الإسلامي والفقه والتوكيد على أن «الأفكار تؤدي إلى الفعل»، كان نتيجة لخبراته الشخصية وصراعاته التي شكّلت فهمه للطبيعة الإنسانية.

يتلخّص فقه غولن في السعي إلى إيقاظ الوعي الديني من خلال الفعل هنا والآن عن طريق بناء مجتمع أخلاقي. ويوفر هذا الفقه أرضية دينية للمؤمنين ليكونوا أفرادًا كاملين أخلاقيًا (مفهوم الإنسان الكامل) فينبذون حاجات الدنيا، ويصفّون أنفسهم من كل الشهوات، واهبين أنفسهم لله، عاملين لرضاه. ويقول غولن في كتاباته إن الإسلام يحتاج إلى التعاون الوثيق لتنمية الذات، وتقديس الله من خلال الأفعال الجماعية، فلا يكون الغرض الأكبر من الحياة الإسلامية تحقيق آمال الذات أو إشباع رغباتها، بل الوعي بوجود الله من خلال التضحيات، وطاعته وخدمة خلقه، بمعنى أن من أراد النجاة لا بد أن يعيش ويتصرّف وهو مستعد دائمًا وراغب دائمًا في الرقي بأفكاره ومشاعره، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بأن يطهّر المؤمنون أجسادهم من كل دنس، ويسلمون أنفسهم لله. ويقول غولن إن كلمة «مسلمين» تعني الانخراط في بناء مجتمعات تنفذ شرع الله، وتستجيب للتحدّيات الاجتماعية الاقتصادية من خلال أفعال يرضاها الدين. المسلم، عند غولن، هو من يعمل على تغيير البنية الاجتماعية حبًا في الله، وليس سعيًا لمصلحة شخصية أو إشباعًا لشهوة؛ فالتضحية من أجل المجتمع ولصالح الآخرين حسبةً لله هي القيمة الأهم والأرقى في فقه غولن. وتولي كتابات غولن أهمية كبيرة لفضيلة التضحية بوصفها فضيلة دينية، فهي قوة تدفع أبناء الحركة إلى تجاوز ذواتهم ومصالحهم الضيقة.

وبرغم أن غولن لم يقف كثيرًا على حجم إسهامه الفكري أو يضعه في إطار منهجي؛ فإن رؤيته الفقهية تسعى إلى جمع الفعل الإنساني والإلهي بغرض

الارتقـاء بوعي الناس عن طريق إبراز ذلك التفاعل الرأسـي بين الله والمؤمنين. ثم يوجّه مسـاعيه إلى اسـتخدام «الطاقة الدينية» المختزنة على المستوى الأفقي لإخـراج ذلك الوعـي الديني في صورة أفعال. بتعبير آخـر، بعد الارتقاء بالوعي الدينـي الاجتماعي وشـحن المؤمنين بالعاطفة الدينيـة، يدعو غولن كل من ملأه الحمـاس الديني إلـى الثناء على اللـه، والعمل الجمعي للارتقـاء بمجتمعاتهم. وعلـى مثـال تيلتـش، ينشـئ غولن «علاقـة وثيقـة بين الفعـل الإنسـاني والفعل المقـدّس» هدفهـا تحسـين الظـروف الاجتماعية؛ فالديـن والحياة، كمـا يراهما غولـن لا ينفصـلان، والمطلـوب التوصـل إلـى فهمٍ للأخـلاق الإسـلامية قائم علـى الأفعـال. فالشـعائر والمظاهر الدينية الإسـلاميّة تؤول في سـياق الظروف الاجتماعيـة الاقتصاديـة، بهدف تعميق وعـي الفرد وإيجاد معنـى الحياة. ويلزم لتشـكيل هـذا الفهـم وذلك المعنـى ألا يقتصر عمـل الفرد على تقديـر الظروف الإنسانية، بل يتجاوز ذلك إلى المشاركة في أنشطة جماعية لتحسينها.

ويقوم فكر غولن على مبدأين:

١) المبدأ الأساسـي هو الإيمان بالله، وأن الله يكشـف حكمته من خلال الكتب المقدّسة وكتاب الطبيعة.

٢) إن إدراك النفحـة الإلهيـة فـي كل فرد تقتضي منه أن يقهر شـهواته من خلال التضحية (الفداء). ويوضـح غولن ذلك قائلًا:

> يتوقـف ذلـك كله على وجود أناس لا ريـاء فيهم، ولا مآرب لهم، وهـم لا شك نعمة من الله. ومن ثم فلا بد للناس أن يدربوا أنفسهم بجديـة على الإيثار وعلى ألا يكـون لهم غرض. ولا بد أن يكونوا مخلصيـن كأهـل مكـة في صـدر الإسـلام الذين لـم يبلغـوا ثمرة النصر. كما ينبغي عليهم أن يحرروا أنفسـهم من أي مآرب دنيوية، وأن يطلبـوا رضـا الله. وعليهم ألا ينسـوا أبـدًا أن الله قد لا يكتب لهـم بلـوغ النهايـة في عملهـم، هؤلاء الشـجعان لا بـد أن يكونوا مخلصيـن، وألا يكـون لهـم أي مآرب. هـذا لأن الخدمة لا تؤدى لمكافـأة في الدنيا؛ بـل لوجه الله ولطلب عفـوه، وإن نالوا مكافأة

في الدنيا فهي كالمنحة (يدفعها السلطان لبعض جنوده) ولا ينبغي أن يُظن أن مصدرها أي بشر.[٢]

لم ينشأ فقه غولن عن دوائر أكاديمية؛ وإنما عن تجاربه الشخصية وداخل الجماعة في تركيا.

قدّم غولن أفكاره وصاغها من خلال شبكات صلات واسعة من المعارف والمراسلات والنشر تديرها حركته، وغيرها من المنافذ. ويتضح ارتباطه الوثيق بقضايا العلمانية في كتاباته الكثيرة في التاريخ والفلسفة والسياسة والأحداث الجارية متنقلًا بين دروب فكرية مختلفة. ويؤمن غولن بأن النبي محمدًا يجسّد المعنى أو الصلة بين الله والبشر، ويمثل منعطفًا في التاريخ الإنساني؛ إذ قدّم وعيًا تاريخيًا جديدًا يخلق مجتمعًا عادلًا كاملًا. وهدف الإسلام عند غولن هو تغيير الناس، وتعاملهم مع العالم وغيرهم من البشر. وهكذا، يقدم غولن «الفعل» بوصفه الطريقة التي تُظهر الإيمان ويجتمع عليه الناس. والفعل عند غولن هو التطبيق، أي ممارسة الأفكار والقيم والسلوك في ضوء المبادئ. وعندما يستخدم غولن كلمة «الفعل»، فإنه يقصد «الفعل الذي يحدث تحوّلًا»، ليرتقي بأخلاق مجتمعاتنا وعلاقاتنا بالآخرين، والفعل يعني ربط الإيمان بحياة الناس بالانخراط في الأنشطة المجتمعية. وعندما يدعو غولن المؤمنين إلى فعل الصالحات في مجتمعاتهم؛ فإنه يريد لهم أن يحققوا «إرادتهم التحويلية» ليتحكموا في مصيرهم ويحسّنوا ظروفهم، ويسعى تأويله للإسلام إلى تمكين المسلمين من تحرير أنفسهم مما يقيّد حياتهم من ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية. وعلى ذلك، يستهدف «فقه السياق» عند غولن إحداث تحول في الناس بتقديم خريطة إدراكية جديدة تتعلق بالفعل من داخل التراث الإسلامي. وليس فقه غولن بالفقه المستكين أو الخنوع بل هو فقه تحويلي يقوم على الفعل.

مشكلات المسلمين الكبرى: أزمة الأخلاق والمجتمع

من المهم دراسة خريطة غولن الفكرية لأنه صار واحدًا من أبلغ العلماء المسلمين وأشدهم تأثيرًا. كما إنه من أهم المجدّدين الاجتماعيين والتربويين،

إضافة إلى أنه أسّس رؤية تتسم بالنقد الشديد لتسييس الإسلام، وصاغ المشكلات العملية التي يواجهها المسلمون في المجتمع الحديث على نحو ينم عن بصيرة فكرية. فقد حاول غولن من خلال كتاباته وأفعاله أن يقنع جماعته وأبناء وطنه أنهم لا يسعهم تجاهل التيارات العالمية وتحدي الحداثة أو رفضها؛ حيث يعد العالم الغربي مثالًا يُحتذى في ذلك. يقول بعض المفكرين المسلمين إن الديمقراطية والعلمانية وعضوية الاتحاد الأوروبي في جوهرها غريبة على الإسلام دينًا وتراثًا، وخطر عليه. أما غولن فلم يتردد في التعبير عن رأيه أن الديمقراطية والحداثة ضروريتان لبقاء المجتمعات الإسلامية وتمكينها.

لكن غولن يدرك أيضًا أن مشروع التنوير الليبرالي ليس مناسبًا أو كاملًا في ذاته، ولا ينبغي للمسلمين أن يقبلوه كاملًا. لذلك فقد صاغ الطبيعة المزدوجة للهوية الإسلامية في سياق العالم الحديث. فعلى المستوى المجتمعي (مستوى الأمة ومستوى الدولة الوطنية)، تكمن المشكلة في الفقر الاقتصادي وفي تخلف المجتمعات الإسلامية، بالإضافة إلى الأنظمة السياسية القمعية التي يرزح المسلمون تحتها. وعلى المستوى الفردي يتألم السلمون أخلاقيًا عندما يواجهون إخفاق المُثل التنويرية في تقديم الإجابات المناسبة لمشكلات المسلمين في المجتمع الحديث. وهدف غولن هو الانتقال من المستوى الفردي في التحوّل إلى المستوى المجتمعي؛ حتى ينشئ نظامًا سياسيًا واجتماعيًا أكثر إنسانية.

ومن ثم، فالمشكلة الكبرى التي يواجهها المسلمون ليست في إنشاء دولة إسلامية؛ بل في كيفية حل الأزمة الروحية والتخلف الاجتماعي الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية التي تسكن دولًا مختلفة حول العالم. وهو يدعو المسلمين ألا يبحثوا عن حل فوقي لأسلمة المجتمع والتخلص من آلامهم؛ بل يدعوهم لتجاوز اغترابهم الروحي عن طريق الوصول إلى فهم أعمق وأوسع للمجتمع، وللنجاة في الدنيا والآخرة. يدرك غولن أن الاغتراب والمعاناة ليسا عبئًا على الفرد وحده، وإنما هو عبء جمعي. كما يدرك أن الهوية الإسلامية لا تقوم على الفرد وحده؛ بل إن هوية المسلمين هوية جماعية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأمة كلها. والمشكلة لدى كثير من المسلمين هي أنهم فقدوا حسّ الأمة كما

فقدوا حسًّا أعمق بالذات المسلمة. ويرى غولن أن ثقافاتنا في الوقت الحالي قد أصابها داء الاستهلاك حتى الجذور؛ فصارت لها حاجات لا تُشبع، وأن المؤمن غريب يواجه صعوبة كبرى في تجنب الاستغراق في الروح المادية السائدة. إن الاستهلاكية والوطنية الضيقة طريقان قد يسببان طمسًا للهوية الإسلامية. ولأن كثيرًا من الدول الإسلامية تحكمها أنظمة استبدادية فاسدة مدعومة في الغالب من أطراف خارجية، وليس فيها إلا القليل من الفضائل الإسلامية الحقيقية؛ فلابد للمؤمنين من أن يعملوا من أجل إحياء الأخلاق على المستوى المجتمعي. ومن ثم فإن وجود الهوية الإسلامية لا يلزم له وجود دولة إسلامية؛ ففي المسلمين، أفرادًا وجماعات، الكفاية طالما ضمنوا الحماية القانونية لإنشاء مجتمعاتهم الأخلاقية.

يود غولن العودة إلى الجوهر أو المركز المقدّس، حتى يمكن أن يعيش حياة الرقي الروحي والإنساني وأن نربي الأفراد أخلاقيًا. في سنة ٢٠١٠ عرف غولن رسالته بأنها «تجديد مستمد من جذورنا التاريخية، وتربية أبطالٍ جددٍ يستلهمون جذور المعاني ويرتبطون بها».[٣] ولسنا نحتاج حكمًا إسلاميًا أو حزبًا لتحقيق ذلك، بل أفرادًا واعين أخلاقيًا يبنون مجتمعًا إنسانيًا فاضلاً. وبرغم أن غولن لا يسعى إلى حكم إسلامي، فإنه يدرك قوة الإسلام ودوره في المجتمع التركي. فللإسلام في تركيا مكانة لا يدركها من غير الأتراك إلا القليل. فقد كان دائمًا الدليل في مسائل الأخلاق والسياسة والشرعية والهوية، وكان دائمًا مصدرًا لرؤى المستقبل الوطن.

وبوصفه عالمًا إسلاميًا يرى غولن أن الإسلام دين عقلاني إلهي. ويرى أن للإسلام رسالة أو فكرة مركزية، لكن هذه الرسالة ليست مجرد أمنية أخلاقية نظرية. فهذه الرسالة التي تنشد «الإنسان الكامل» أصلها في القرآن وتشكلها الظروف التاريخية. وليس التاريخ العثماني عند غولن انعكاسًا لجوهر الرسالة الإسلامية فقط بل هو مدار قوتها، وهو تجلٍ تاريخي لمبادئه العالمية. وهدف غولن الرئيس تحويل الأفكار النظرية إلى تطبيقات ملموسة ومؤسسات وحياة يومية (إسلامية). وبهذا تكون دراسة منجزات الإمبراطورية العثمانية وتقديرها

دراسة لتطبيقات المثل الإسلامية في زمانٍ ومكانٍ محدّدين. إن الحضارة الإسلامية لا يمكن فهمها من القرآن والسنة وحدهما، بل من الضروري فهم حركة التاريخ الحقيقي ومنجزات المسلمين عبر الزمن.(٤)

فالحضارة الإسلامية كغيرها من الحضارات، لا يمكن النظر إليها من زاوية مجمل تطبيقاتها التاريخية، أو أي لحظة تفسيرية معينة أو العالم المثالي المتصوّر في المدينة المنورة. فالإسلام الحي هو ما يحدد إيقاع الحياة اليومية وما يظهر في الأفعال والأدب والأخلاق والموسيقى والفن والكتب. والإسلام المعاش يعكس تعددية تأويلات وتطبيقات متنوعة، ولا يقر مركزية إسلام عربي عرقي قبلي بل يبرز السياق العالمي الأشمل الذي تطور فيه الإسلام. وبذلك لا يلزمنا قياس الإسلام في تركيا بمعيار صورة عربية «أصلية» للإسلام.(٥)

وهكذا ميزت جماعات العمل المشترك التي استلهمت فكر غولن نفسها عن غيرها من الجماعات الإسلامية بالاهتمام بالسوق الحر والمجتمع المدني والإعلام والتربية الحديثة.(٦) إن غولن هو المحرّك الذي وراء بناء إسلام «جديد» في تركيا يتصف بمنطق اقتصاد السوق والتراث الثقافي والتاريخي العثماني.(٧) وحتى يحقق أو يؤدي رسالته في إعادة تشكيل مستقبل تركيا وتجديده، يحرص غولن دائمًا على شحذ أفكاره واستخدام وسائل متنوعة لنشر رسالة الإصلاح والتجديد الإسلامية. وفي ذلك استجابة لأزمات الحداثة المعاصرة التي يعانيها كثير من الأتراك الأناضول، مثل: فقدان المعنى والهوية والشرعية، وضياع القوة الاقتصادية والسياسية. بل إن الكثيرين في المجتمع التركي التقليدي أدركوا أنهم خسروا مكانهم في العالم بسبب الإصلاحات الكمالية الجذرية، بالمقارنة بما كان في ظل المجتمع الإسلامي الأول والعثمانيين، الذين استطاعوا أن يجعلوا أنفسهم صناعًا فاعلين للنظام العالمي. هناك لا شك أزمة هوية وبحث عن المعنى في دول إسلامية مختلفة. وسبب شعور كثير من الشباب المسلم بالاغتراب أنهم عاجزون عن إيجاد المعنى في مجتمعاتهم المعاصرة، لكنهم لا يستطيعون إلا أن يتوقوا إلى إيجاد معنى غيره. ويريد غولن أن يقترب منهم ويقدّم لهم مجموعة من الإجابات تعينهم في بحثهم عن المعنى. ونتيجة للتأثير

القـوي للصوفيـة عليه، فليس غولن كله «فعل» أو كله «فكر»، بل هو رجلٌ ينشـد تناغـم الحيـاة مـع الأفكار، لاسـيما الأخلاق الإسـلامية. وهو يدعـو أتباعه إلى التفـوّق في «الفعل»، كما يدعوهم دائمًا إلى النظر في أنفسـهم وإلى تأمل مغزى الوجود «هنا» و«الآن». وعليه فإن دراسة أفكار غولن لازمة لفهم الغرض الأكبر لحركته وفهم سر قبولها لدى الناس.

معنى الحياة الكريمة

تستكشـف أعمـال غولـن العلاقـة بيـن الحيـاة الأخلاقية والوحـي، وهو موضـوع فقهـي قديم قـدم الدين. فكل كتبـه تقريبًا تعكـس التزامًا فكريًـا عميقًا باسـتنباط مبـادئ إرشـادية من القرآن والسـنة. بمعنـى أنه يبحث فـي كل أعماله عن أخلاق إنسـانية عالمية مسـتمدة من التراث الإسـلامي تشرح لنا كيف نعيش ونتعامل مع الآخرين.

الحيـاة الكريمـة عنـد غولـن حيـاة أخلاقيـة تلتـزم الأخـلاق الإسـلامية المشـتركة بين الناس. بمعنى أن الأخلاق والإيمان بالله يتضافران ليقدما أسـس الحياة الكريمة والمسـؤولية الأخلاقية إلى الآخرين، لاسـيما أصحاب الحاجة. يرى كثير من المفكرين الإسـلاميين أننا لابد أن نعيش بالأخلاق لأننا «مؤمنون» وسيحاسـبنا الله في الآخرة. أي إن غولن يرى علة الالتزام بالأخلاق في الحياة أن الوجود الإنساني كله اختبار من الله، فمن يعيشون حياة أخلاقية سيجزون ما عملوا في الحياة الآخرة.

برغم أن التراتبية الأخلاقية عند غولن مسـتمدة من الإسـلام وتهدف إلى الفـوز في الآخرة، فإنها تسـتند إلى ضـرورة العيش المشـترك وتحقيق الازدهار في الدنيا. يبرز غولن الأصول الإسـلامية للتراتبية الأخلاقية، ويذكر المسـلمين بواجباتهم ومسـؤولياتهم الأخلاقية، فهو بذلك يريد «للمؤمنين» أن يعيشوا حياة صادقـة (أي حيـاة وفق تعاليم الدين) وأن يحترموا إنسـانية غيرهم؛ لأنهم جميعًا خلق الإله الواحد. يقدّم الإسلام منظومة أخلاقية تهدي المؤمنين إلى حياة راقية ترضـي ربهـم. يؤكد غولن أن المصلحة الشـخصية والنفعية يعجـزان عن تقديم

أسس لمنظومة أخلاقية، فالحياة الكريمة تعني رضا الله. وتميّز كتابات غولن بين الحياة الكريمة (وهي الحياة في نور الأخلاق الإسلامية) والحياة الرغيدة (وهي الحياة في سعة وامتلاك الأسباب الضرورية لحياة مادية مرفهة). ويرى غولن أن معنى الحياة ليس في الترف المادي، بل في خلاص الروح والانتصار على الهوى والشهوات. ولا يعترض غولن على حيازة الأملاك، لكنه يرفض الجشع ويلفت الانتباه إلى واجب الالتزام بأخلاق الإسلام وبدعوة أتباعه إلى فعل ما فيه رضا الله. ويعتقد غولن أن الحياة تفتقر إلى المعنى في غياب الإيمان بالله. ومن ثم فالإيمان بالله ضروري لأي حياة متحققة الوجود والمعنى.

ينبع مفهوم غولن للأخلاق من فهمه للدين بوصفه أفعالًا وسلوكًا. فليس الإسلام مجرد إعلان لفظي للإيمان، بل هو أسلوب حياة يتجلى في تفاصيل محسوسة. ولا يثق غولن بما يراه في مجتمعات إسلامية كثيرة من أخلاقيات نظرية مفتتة لا صلة لها بالحياة اليومية. فالدين عند غولن، لاسيما الإسلام، بصرف النظر عما يعتقده غيره، هو أكبر قوة تقدم أساسًا للمعنى، وهو مصدر للتماسك الاجتماعي، إذ يقدم رموزًا توحّد الناس، من أهمها ما يولّده من شعور بالانتماء. وكغالبية الأتراك، يعتقد غولن أن الدين لازم للأخلاق، فكثير من الأتراك يعتقدون أن الإيمان بالله يعني التزام الأخلاق. يقول غولن وأتباعه إن «موت الإله» واستبعاد الإسلام من الفضاء العام يعني غرق المجتمع في دوامة الانحلال. ويستبعد غولن وكثير من المفكرين المسلمين بقاء الالتزام الأخلاقي إذا غاب الدين. لكن صعوبة تعاليم غولن تكمن في الرؤية الكونية الشاملة القائمة على الإسلام، التي يراد من كافة أفراد المجتمع أن يلزموها فكرًا وعملاً. ولا يعي غولن أن بالمجتمعات الحديثة رؤى كونية متنافسة ومبادئ أخلاقية مختلفة. والمشكلة الرئيسة في فكره أنه يستبعد احتمال وجود أخلاق أو نظام سياسي بلا إله. إن المجتمع الديموقراطي التعددي الحديث الذي يتكون من رؤى متنافسة لمفهوم الحياة الكريمة لابد أن يستند إلى حوار قائم على العقل، وعلى إطار مؤسسي يسمح ببناء الإجماع.

برغم أن مفهوم غولن للدين لا يتفق دائمًا مع الديمقراطية الليبرالية، فإن اهتمامه الكبير بخدمة المجتمع ضروري لتماسك المجتمع المدني، فهو داعية مجتمعي لا يثق بقيمة الفردية التي قد تعني عدم الاكتراث بشؤون المجتمع الأكبر. ويؤمن غولن بضرورة توجيه الجهود نحو غايات غير شخصية؛ أي نحو صالح عام يرتقي بالظروف الإنسانية للآخرين، بمعنى عدم اختزال هدف الحياة في رغبات وشهوات شخصية؛ فليس الهدف من حياة الإنسان الحصول على القوة أو المتعة، بل بناء علاقات إنسانية محترمة ومجتمعات عادلة تبغي رضا الخالق. وهو يرى أن هذه المسؤولية الاجتماعية والالتزام نحو «الآخرين» لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال أخلاق دينية؛ فهو، باختصار، يريد الانخراط في «الحداثة» وإعادة بنائها في إطار القيم الإسلامية والعقيدة، وليس بالرغم عنها أو بدونها. من هنا يمكن أن نجد تشابهًا بين غولن وكارل بارث، وهو أحد علماء اللاهوت الألمان من الأرثوذكس الجدد، إذ يؤكد غولن على ضرورة مقاومة كل من الليبرالية والأصولية الإسلامية.(٨) وتولي كتابات غولن أهمية للعلاقات الشخصية والصلة بالله، وإنشاء مجتمع عادل. كما تبرز سلبية التمحور حول الذات والرغبة في الاستعلاء على الآخرين. ويرى أن الإنسان يحقق الكمال عندما يستطيع أن يتجاوز ذاتيته ويتحكم فيها من خلال تعاليم الدين؛ فعلى الفرد أن يتعامل مع الآخرين ويقبلهم بوصفهم متساوين، فيحترم رؤاهم ويتعلم من أساليب حياتهم ليثري أسلوب حياته، فالأنانية والنرجسية كبيرتان على المسلمين أن يتجنبوهما.

تسعى كتابات غولن إلى إعلاء الدافعية الدينية لدى أتباعه حتى «ينجزوا وينجحوا» في حياتهم. والإنجاز رغبة في الإتقان والتزام به، مهما كان عمل الإنسان. ولأن التقدير الاجتماعي مهم، لاسيما مكانة الإنسان في المجتمع، فإن من يلتزمون مثل غولن يسعون إلى تحقيق شعور جوّاني بالإنجاز الشخصي عن طريق تقديم أفضل خدمة لعائلاتهم ومجتمعاتهم. ويقاس الإنجاز بمكانة الفرد في المجتمع، سواءً بما اكتسب فيه أو ما قدّم إليه. ويدعو غولن دائمًا إلى معايير «لروح حب الكمال والانضباط» في العمل. وقد أتى هذا الدافع الديني

لتحقيق إنجاز كبير أكله في سياق السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة، وخصخصة الاقتصاد التركي في الثمانينيات. فالتجار ورجال الصناعة الأناضول المتدينون المنخرطون في الحركة، لم يكن يحركهم الربح وحده؛ بل المكانة داخل المجتمع والإحساس بالإنجاز الذي يتلقونه داخل جماعاتهم الدينية. ولا شك أن دافع الربح قوي، ولكنه لا يكتسب شرعية ولا مكانة إلا في وجود دافع ديني لتقديم خدمة مالية للصالح العام، واكتساب رضا الله. وقد قمت بمقابلات شخصية مع عدد كبير من هؤلاء التجار، ومن خلال هذه اللقاءات أكدوا لي أن دافعهم يدخل في هذا الإطار الفكري. يقول أحدهم:

> صحيح أن الربح مهم، لكن هناك دوافع أهم من جمع المال. وإن هدفي الرئيس هو خدمة مجتمعي وبلادي وديني. وبرغم أنني أملك ما يكفي من المال لأن أعيش حياة مريحة، فإنني مازلت أعمل وأستثمر برغم أن المخاطرة أعلى كثيرًا في أيامنا هذه. فكما يقول خوجه أفندي من واجبنا أن نخدم مجتمعاتنا لنشعر بالرضا الجوّاني، ولنجعل وجودنا ذا معنى ونجد الأمن في الآخرة. (٩)

إن غولن زعيم ديني يؤمن بالجماعية، أي يؤمن بأن المعتقد الديني يساعد على إنشاء جماعة، وتشكل الجماعة إمكانيات شخصية الفرد وتحقق سعادته. ويمكن تلخيص أسلوب تفكير غولن في الصيغة التالية: «لا دين – لا أخلاق، لا جماعة – لا شخصية». ويرى غولن أن المعتقد الديني والقيم الدينية تجعل الناس يعامل بعضهم بعضًا كبشر متساوين. ويحمل هذا المعنى للإسلام المُثُل التي يستمد منها كل المؤمنين (المواطنين) مبادئهم وفهمهم المشترك للحياة الكريمة.

تتشابه أفكار غولن مع بعض النظريات الجماعية؛(١٠) فغولن لا يعترف بالفرد كفاعل مستقل، ويقول: «ينبغي أن تعكس المؤسسات والتطبيقات الديمقراطية الفهم المشترك والاهتمامات المشتركة بين الناس». فالذات عند غولن هي جزيء من جزيئات الجماعة. ويحقق الفرد إمكاناته عندما يتماهى تمامًا مع أغراض الجماعة؛ فالفرد عند غولن ليس حرًا وإنما هو في نسيج

الجماعـة. فـإذا كانـت البيئـة تشـكّل من فيهـا، فلا يمكـن أن يكونوا أحـرارًا في اختيار مفهومهم عن الخير أو في اختيار طريقة الحياة. بتعبير آخر، إن ما يشـكّل هويتنا هو عائلاتنا ومدارسنا وجامعاتنا، ومن الصعب التخلص من السمات التي اكتسبناها من هذه المؤسسات.

يرفض غولن مفهوم الجماعة بوصفها جماعة مصالح، ويؤكد أن الجماعة تقوم على ذاكرة جمعية وإحسـاس بالمصير المشـترك، وهو مع ذلك على وعي بعمليات التحديث وطغيان الفردية المسـتمر، وهو لا يتعامل بصورة مباشـرة مع عملية العقلنة و«كشف الوهم في العالم»، كما عند ڤيبر، بل يرى أن الحكم على ما هو عقلاني يرتبط بالسـياق وبالزمان. ويسـعى غولن إلى عقلنة القيم والسلوك الإسـلامي في سياق الحداثة الناشـئة، ويميّز بين السلوك الفعّال الملتزم بالتراث والسـلوك الملتـزم بقيم العقـل، على طريقة ڤيبـر الذي يرى أن الفهم والسـلوك الإنسانيين ينبغي أن يصدرا عن مداولة فكرية وقيم مبررة عقليًا، وليس عن أفعال أو أنماط سـلوك «مسـلم بها يحكمها التقليد والعاطفة». بمعنى أن غولن يسـعى إلـى نقل الأفعال ذات المرجعية الدينية من حيّز «العادات وأفعال المحاكاة» إلى حيّـز الفعـل ذي التوجّه القيمي، ومـن هنا ينبغي اتباع القيم الإسـلامية عن وعي وعن عمد، وبعد قياسـها بحاجات العصـر واهتماماته. وهناك ثلاث قوى كبرى لازمة لتحقيق عقلنة المجتمعات: الدولة الوطنية، والرأسـمالية، والعلم. ويدافع غولـن عن القيـم والاتجاهات التي توفـر الأرض الصالحة لبنـاء نظام اقتصادي ليبرالـي جديـد. ولهـذا فهو يبـرز أهميـة النظام والأمانـة والاجتهـاد والانضباط والمحافظة على المواعيد والمثابرة والاستثمار في التعليم. وبرغم أن هذه القيم كلها مصوغة صياغة إسلامية، وبرغم بقاء الشكل الإسلامي؛ فإن الجانب التراثي من الإسـلام، وقـد يغالي البعض ويقـول الجانب الروحي منه، يتـآكل تدريجيًا. حتـى إن بعض المؤمنين يسـعون إلـى التغلب على ضغوط تراكـم الثروة بأفعال البر والإحسان (الهمّة).

للعصور الإسلامية الثلاثة- حياة النبي محمد (٥٧٠-٦٦١)، وتاريخ الخلفاء الراشدين، وخصوصا تاريخ الإمبراطورية العثمانية- أهمية كبرى في استنباط مجموعة من المبادئ الأخلاقية الأصيلة؛ إذ يرى غولن أن التاريخ ينبغي أن يكون عونًا على توسيع خيالنا الأخلاقي وليس مقيدًا له. باختصار، ينبغي أن يساعدنا التاريخ على تجديد فكرنا؛ لأننا نعيش في «زمان ومكان» مختلفين ونواجه تحدّيات مختلفة. لكننا لا بد أن نستخلص من التاريخ ما يعيننا على خلق ذاكرة ولغة مشتركتين من أجل بناء إجماع مجتمعي. فهناك من القضايا ما كان محل خلاف في الأجيال السابقة، فلا بد أن ندرس استجاباتهم حتى نتجنّب أخطاءهم. ويمكن اعتبار موقف غولن «انتقائيًا»؛ لأن أفكاره تشكّلت من خلال المداولة الدقيقة ليس لما في القرآن والسنة فحسب، بل لما في التراث من مصادر للفكر وللقيم. وهو لا يتجاهل كنوز النصوص التي يزخر بها التراث الإسلامي، بل يجد فيها أدوات قيّمة للوصول إلى إجابات عن أسئلة ومشكلات تواجه العالم الإسلامي اليوم. لكنه لا يعد أصحاب المصنّفات الإسلامية الأُول مراجع لا تُرَد؛ لأن فهم الإنسان يتوقف على العصر وعلى السياق الذي يعيش فيه.

يسعى غولن إلى إحياء الأمة الإسلامية التركية عن طريق «تذكّر» ماضيها وليس «نسيانه». وهو يدعو الناس إلى إعادة استكشاف الذات المتجسّدة في الإسلام وفي التاريخ العثماني. وليس الماضي الذي يريد غولن أن يستمد منه الذات المعاصرة هو الماضي التاريخي بل ماضي الحاضر. ويسعى هذا الإحياء للدوائر الإسلامية في تركيا إلى نقد المشروع الكمالي وتوجهه نحو العلمانية، وذلك بطرح طريق بديل نحو الحداثة والتنمية. ومن خلال رؤية جديدة للمحتوى الثقافي للأمة التركية، تسعى الجماعات المتأثرة بفكر غولن إلى إعادة بناء الأمة التركية الحديثة بوصفها إسلامية عثمانية تركية. وقد دخلت سياسات القومية بالتدريج في سياسات التديّن. وهناك مساع لتحرير تعريف الأمة من النخبة الكمالية «المغتربة». فمن أهم آثار السياسات الثقافية إعادة النظر في مفهوم

الأمة، وارتباطها الثقافي بآسيا الوسطى والقوقاز ودول البلقان. وعلى ذلك ففي بنـاء الحاضر عن طريق «تذكّر ماض منتقى» تعمل حركة غولن في سـياق الزمن الحديث وأزمنة سابقة عليه.

يسعى غولن إلى بناء تصوّره للأمة عن طريق نبذ أشكال الحداثة المقلّدة، وذلـك ببنـاء الماضي الثقافي للمجتمـع التركي الإسـلامي.[11] وبرغم أن بعض الكمالييـن يفسّـرون هذا الهدف بأنه محاولة لإقامة دولة إسـلامية، أقول إن هذه قراءة سـطحية لمشـروع غولن. ولا يتـردد غولن والدوائر القريبـة منه في توجيه النقـد للمشـروع الكمالي الغربـي بوصفه تقليـدًا تبعيًا أدى إلـى الانهيار الكامل للدولة العثمانية. أما هذه الحركة فتبني تصوّرها المسـتقل للحداثة بما يتوفر لها مـن وسـائل. وقد أثارت حركـة غولن مخاوف مبـرّرة حول «الاتجـاه المحافظ اجتماعيًـا»، وخوفًـا غير مبرّر لكنه مفهوم أن يؤدي مشـروع «تذكّر» الماضي إلى جماهيريـة دينية. وهناك دليل على هذا الخوف الأخير. مع ذلك فإن قطاعًا كبيرًا من سكان الأناضول احتفوا بمفهوم غولن للهوية القومية ذات الجذور الإسلامية العثمانيـة التركيـة ودعمـوه. إن الشـعور بالهوية لـدى كثير من أتبـاع غولن يعني الشـعور بعاطفـة دينية تاريخية لكنه شـعور غير مقدّس. فالجوانـب العاطفية في الهوية لا ترتبط بمفهوم واحد لأن الحالة الوجدانية تظل في حالة تدفق.

بهذا المعنى، يبرز غولن ليس بوصفه زعيمًا دينيًا فقط وإنما بوصفه داعية قوميًـا تركيًـا عثمانيًا، ولا تتأسـس هـذه القومية على الدم أو العرق فحسـب؛ بل على المشترك من الخبرات التاريخية والتوافق على العيش المشترك داخل كيان سياسي واحد. وتعريف التركي عند غولن ليس مقصورًا على الجنس أو العرق؛ بل يشـمل كل «المسـلمين الذين يعيشـون في تركيـا، ويعدّون التـراث العثماني تراثهـم، ويعدّون أنفسـهم أتراكًا».[12] ويظل الإسـلام المعيار الأساسـي للهوية القومية والولاء عند غولن، فالإسـلام شـرط للهوية التركية. ولا يفرق غولن بين التركـي وبيـن المنحدريـن من أصول بوسـنية أو كردية أو تتريـة. وقد كانت أول وظيفـة لغولـن كواعظ في مسـجد أوشـيزريفلي في إدرنه، حيـث كان يصلي فيه أعداد كبيرة من الطوربيش والبوماك من المسـلمين من أصول سـلافية. ولا يميّز

غولـن في مذكراته بين الأتراك الأصليين وغيـر الأصليين، ويعتبر الجميع أتراكًا ومسـلمين. فمفهومه عن الهوية أشـمل من كثير من الأتـراك القوميين المعتنقين للكمالية لأنه يعتمد على التراث الإسلامي العثماني.

وبرغـم أن العـرب كانوا جزءًا من الإمبراطورية العثمانية، فإن غولن يتخذ موقفًـا ناقدًا من الفهم العربي والفارسـي للإسـلام.(١٣) وهو يتهـم العرب بالتآمر ضد الإمبراطورية العثمانية وخلق صورة سلبية عن الإسلام باختزاله في الوهابية وأعراف الخليج العربي وممارسـاته. كما يميّز بين الإسـلام العثماني الحضري، والإسلام العربي القبلي مبديًا إعجابه بالسلاطين العثمانيين؛ بل بمصطفى كمال نفسـه. لذلك فأغلب مدارس غولن موجودة في دول البلقان أو آسـيا الوسـطى، ولا يوجد منها في الشرق الأوسط العربي إلا القليل.

يهتـم غولن اهتمامًا عميقًا بالخلاف حـول قضية الهوية القومية في تركيا، والانقسـام التركـي الكردي، وقد حـاول إعادة تعريف القومية التركية في سـياق الماضي الإسلامي العثماني حتى يضم كل المسلمين الذين يعيشون في أراضي تركيـا الحديثـة، كما يفتـرض أن هذا التـراث العثماني يصلح لأن يكون أساسًـا لتجـاوز الاختلافـات التركيـة الكرديـة، إذ يتحدث عـن تراتبية لدوائـر متداخلة للهويـة، حيـث يكمـل الماضي العثمانيـة والقومية التركية الهوية الإسـلامية مما يـؤدي إلـى تركيـا قوية متجانسـة. ويفضـل غولن ألا يسـتند إلى مصـادر للهوية الوطنيـة عرقية إقصائية تركية خالصة أو كمالية علمانية؛ بل يفضل أن يسـتند إلى الجذور الثقافية والدينية للحضارة التركية العثمانية. ويرتبط مفهوم الهوية التركية بالجذور الإسلامية العثمانية المشتركة.

يرى غولن أن الجماعات القومية والوطنية لا ينفصلان، فهو يميّز في لقاءاته وكتاباتـه بيـن الجماعة (التضامـن القائم علـى الجماعة) والمجتمع، المشـاركة المبنية على المصلحة، ويعُد الإسلام العنصر الجوهري في الجماعة. والجماعة السياسية عند غولن اتحاد للمؤمنين الذين يتشاركون إطارًا واحدًا لتفسير الدين، والذيـن اختـاروا الارتبـاط ببعضهـم البعض من أجـل تحقيق السـعي الجماعي إلـى خدمـة ربهم وأمتهـم. والورع هو القـوة التي تحفظ الجماعـة، وهي عاطفة

ومشـاعر مصدرهـا الدين، والتضحيـة أو نكران الذات هو أسـاس بقاء الجماعة المسـلمة (التركية)؛ فالأفراد يضحون لصالح الجماعة خدمةً للدين. ويسـتوعب مفهوم غولن للدين الأمة التركية؛ لأن قدر الأتراك خدمة الدين وقيادة منطقتهم. وتصير الدولة في هذه الحالة جسرًا بين الجماعة الدينية والوطنية، وأداة لتحقيق هذه الأهداف، والميثاق القيمي المشـترك هو الأسـاس الضروري للفضاء العام، ولحركة المجتمع المدني، حسب كتابات النورسي وغولن.

أُطلقـت دعـوات كثيـرة عن مسـتقبل تركيـا في سـياق استكشـاف ماضٍ تاريخـي، أو إعـادة تأويلـه لتيسـير التنميـة الاقتصاديـة التـي تهدف إلـى تمكين الجماعـة. وقد أسـهم غولـن أكثر من أي عالِم إسـلامي معاصر آخر في أسـلمة القوميـة عـن طريـق خلـق وعـي دينـي اجتماعي مـن خـلال التعليـم والإعلام، وليس من خلال الشـعائر الدينية. وبسـبب إبرازه لأهمية المؤسسـات والمفاهيم الحديثـة، لا يعد مفهوم الحضارة الإسـلامية (وليس الإسـلام) مجرد نص ديني عقدي ثابت، كما هو الحال عند السـلفيين، ولا يعد مخططًا لتكوين دولة دينية؛ فالإسـلام الحي عند غولن هو التعبير عن ذلك المزيج بين الظروف الاجتماعية السياسـية المحلية والأسـس العالمية للإسلام. والأمة الإسـلامية ليست جماعة عرقيـة أصلهـا في تاريخ بعينه؛ بل هي جماعة مـن المؤمنين تملك تاريخًا روحيًا متواصـلًا، وحكايـة ما تـزال تروى ترتبط بأزمـان وبأماكن مختلفـة تجري عليها تحولات، وتحتفظ بجوهرها المقدّس. وللإسلام، من هذا المنظور، جانب ديني واجتماعـي سياسـي، وهو ميثاق قيمي (يضم قيمًـا وقوانين) وهوية قومية تندمج في جماعة سياسية واحدة.

كان لغولن تجربة أليمة مع قادة الانقلاب «الناعم» في عام ١٩٩٧ أحدثت أثـرًا منبهًـا لفكـره وتحولًا في جوانب عـدة. فقد صارت رؤيته أقـل قومية وأكثر عالمية. ففي كتابه ريشـة العزف المكسـورة (Kirik Mizraplar) يخاطب غولن الوعي الأخلاقي والقومي لدى الأتراك، ويؤدي الوعي في كتابات غولن إلى الله وإلـى الدولـة، ومنهما يعود. وقد قصد غولن بمفهوم الإسـلامية التركية أن يعقد صلحًـا بيـن الهوية العرقية التركية والإسـلامية، وصلحًا بين الشـعب الأناضولي

العادي والنخبة الكمالية، وبعد انتقاله إلى الولايات المتحدة، سعى غولن إلى الاحتفاظ باستقلاله عن المعسكرات الكمالية والإسلامية المتناحرة التي سبقت ظهور حزب العدالة والتنمية في ٢٠٠٢. ولكن بحلول عام ٢٠٠٤ لم يكن غولن وأتباعه على استعداد للرد على تحديات صادرة عن الكتلة الكمالية السلطوية داخل المؤسسة العسكرية التركية و«الدولة العميقة»، بينما تصالح مع قادة ما بعد حزب الرفاه رجب طيب أردوغان وعبد الله غول.

غولن ومشكلة الحداثة

قبل دراسة أفكار غولن عن الحداثة، سأعرض تعريف أنطوني غدنز لهذه الظاهرة. يقصد غدنز بالحداثة:

أ) مصطلح شامل للمجتمع الحديث أو الحضارة الصناعية. وبتفصيل أكبر: ١- ترتبط الحداثة بمجموعة معينة من الاتجاهات نحو العالم، وتصور العالم بوصفه مفتوحًا أمام التحولات عند طريق التدخل البشري. ٢- تجمع من المؤسسات الاقتصادية لاسيما ما يتعلق بالإنتاج الصناعي واقتصاد السوق. ٣- طائفة من المؤسسات السياسية تشمل الدولة الوطنية وديمقراطية الجماهير. ونتيجة لهذه السمات تتمتع الحداثة بقدرة على الحركة أكثر من أي نظام اجتماعي سابق؛ فهي مجتمع أو بالأحرى مجموعة متشابكة من المؤسسات تنتمي إلى المستقبل وليس إلى الماضي على خلاف أي ثقافة سابقة.(١٤)

تطورت الحداثة عن سلسلة من الأحداث الضخمة، منها حركة الإصلاح البروتستانتي والتنوير والثورة الصناعية في أوروبا، ونتج عنها تحول جذري في المجتمع، وفي نظام الحكم، ونظرة الفرد لذاته. ونقلت الحداثة أساس الشرعية السياسية من الدين إلى الدستورية والديمقراطية، كما شمل ذلك الفصل بين الدين والسياسة في شؤون القانون والتعليم والخدمات الاجتماعية. وقد مثل هذا التحول النظري تحررًا للعقل من النصوص المقدسة وهو ما عرف بالعلمانية. وتقوم الحداثة على إبستمولوجية مختلفة تعلي العقل على النقل أو

علـى النص المقـدّس. كان كانط وهيجل وراء هذا التحوّل الإبسـتمولوجي. أما المواجهة الإسلامية مع الحداثة، فأتت من خلال الاستعمار والإخضاع والهزيمة العسـكرية. كان السـؤال في القرن التاسـع عشر «ما أسـباب هذا التدهور، وماذا ينبغي أن نفعل؟» رفض بعض المسلمين الحداثة رفضًا كاملًا بوصفها عملية نزع لإنسانية الإنسان، أفرزت مجتمعًا خاليًا من الروحانية والأصالة. وظلت الحداثة بالنسبة إلى بعض المسلمين أصل الداء العالمي؛ لأنها أزاحت الوحي ووضعت مكانـه أداة العقل، وحولت العلم والوضعية إلى موجهات لإعادة بناء المجتمع. وقـد رأت بعـض الجماعات الإسـلامية في العلمانيـة والعقلانية غايـة الحداثة، وحاولـوا التغلـب عليها من خلال بـث الروحانية في المجتمع واسـتعادة الدين مرشدًا للحياة اليومية. ساعين إلى إخضاع العقلانية الحديثة للوحي.

لا يدعو غولن إلى الحداثة بكل ما فيها؛ لأنه يدرك أن كثيرًا من التحوّلات التـي تنـذر بهـا حتميّـة الوقـوع. وهو يدرك قـوة ما تفرضـه الحداثـة من ظروف وعمليـات وخطابـات. ويسـعى إلـى تقليص توابعها السـلبية علـى المجتمعات التقليديـة من خلال «اسـتعادة الحضور الإلهي» إلى الحيـاة اليومية. فالحداثة لا تنفـي الأخلاق، لكنها تشـترط تبريـرات عقلية لها لا تُناقـض الإيمان بالمقدّس. ولا يتصور غولن نظامًا أخلاقيًا دون إيمان بالله أو باليوم الآخر.

وبالقراءة المتأنية لكتابات غولن نجده يرفع شـأن العمل الدنيوي لاسـيما فـي مجال التعليم والتجارة. ولا يغفـل هذا التقدير الكبير للعمل وللانخراط في الحيـاة الدنيـا الحضـورَ الإلهي. إذ لا يؤيد غولن الانسـحاب مـن الدنيا أو حياة الرهبنـة. فيدعـو أتباعه ألا يفقـدوا ارتباطهم بالدنيا، وأن يسـموا بحضورهم فيها لينالوا رضا ربهم. ومن خلال مفهوم «الهمّة»، الذي يتضمن بذل المال للحركة، يشـعر بعض رجال الأعمال أنهم «يشـترون نجاتهم في الآخرة». ويشـعر أغلب رجـال الأعمـال الذيـن يقدمـون الدعـم المـادي أنهـم «لا يشـترون نجاتهم في الآخرة»، بل يطرحون عن أنفسـهم هَـم التفكير في النجاة في الآخرة. باختصار، تسعى حركة غولن إلى إدخال القيم الإسلامية والرؤية الإسلامية بعد خصخصتها إلى الفضاء العام.

دشّنت أفكار غولن وأنشطته لحركة تحوّل بروتستانتي في الإسلام التركي، إذ وطّنت مبادئها في تركيا وأحدثت نقلة كبيرة في مفهوم السلطة الدينية وعقلنت الممارسات الإسلامية. فمن خلال كتابات النورسي وغولن نشرت الحركة النص المقدّس [القرآن] باللغة التركية، وقُرئ مع التفاسير وكتابات الرجلين بالتركية. فهي اللغة التي يكتبان بها ويجتمع الناس على قراءتها والتعليق عليها باللغة نفسها. ونادرًا ما يقرؤون القرآن وحده، فكتابات النورسي أو غولن حاضرة دائمًا معهم. بتعبير آخر، من خلال توطين الإسلام لغةً، يمكننا أن نشهد نشرًا للديمقراطية في ما يخص العلم الديني؛ إذ يستطيع عامة الناس أن يقرؤوا ويصوغوا فهمهم الديني وحدهم. هذا التوطين اللغوي غير المباشر ينال من السلطة الدينية الرسمية، ويخلق شبكةً أفقية ممتدة لإنتاج المعرفة والتأويلات الدينية. بمعنى أنه قد تمّ إعادة تعريف السلطة الدينية في ما يخص قوة الحجة وامتلاك الفرد لأفكاره. وما يجري الآن هو تفتّت كبير في المرجعية يتعلق بعملية بناء المعرفة الدينية. ونتيجة لهاتين العمليتين يمكننا أن ننظر إلى عقلنة الممارسات الإسلامية في سياق سيادة العقل والتفكير العلمي.

الإسلام والديمقراطية

في الثمانينيات من القرن العشرين اعتبر غولن الدولة والقومية الوسيلة الرئيسة لتحقيق مجتمع إسلامي مثالي. كان هذا الوعي بدور الدولة محور فكر غولن وأنشطته المبكرة. وبعد وقوع انقلاب فبراير ١٩٩٧ الناعم، ذهب عن غولن وهم الدولة ومؤسساتها حتى بات على قناعة بأن سلطة الدولة ليست الحل، بل إنها مصدر المشكلة التي تحول دون تماسك المجتمع المدني وترسيخ الديمقراطية والتنمية الاقتصادية على وجه الخصوص. ونتيجة انتقاله إلى أمريكا، زادت قناعته بأن المجتمع المدني هو وسيلة إدراك الحياة الكريمة حسب الوصف الإلهي. فأصل المجتمع المدني مكان الدولة والقومية بوصفه الخط المرجعي الأساس. ففي سلسلة من اللقاءات الشخصية في أمريكا، يشير غولن بانتظام إلى فضائل المجتمع المدني والديمقراطية، ويمتدح المؤسسات

الأمريكيـة والتزامهـا العدل.[15] مع ذلك، يظل الإسـلام عند غولن هو المنظومة العقدية الشاملة، ومن منظور الإسلام يرى غولن العالـم، فيخلص إلى أن الإسلام فـي حاجـة إلى مجتمع مدني شـديد التنظيـم والحيوية، وليس إلـى دولة. وحتى تتحقـق إرادة اللـه في المجتمع وفي حياة الأفراد، لابد من وجود شـبكات عمل ومؤسسات منظمة تطوعية حتى يمكن إرساء ديمقراطية فاعلة ومجتمع حر.

يتفـق فكر غولن الجديد المتمركز حول المجتمع المدني مع الديمقراطية أكثـر من فكره السـابق المتمركز حول الدولة.[16] ففـي الماضي كان غولن يعلن فـي انتهازيـة باديـة «أنـا دائمًا مع الدولـة والجيش، فبـدون الدولـة لا يوجد غير الفوضى والاضطراب».[17] وقد سـعت حركة غولن إلى اكتسـاب الشـرعية من الدولة الكمالية بإبراز «وسـطيتهم» التي تميّزهم عن غيرهم من الجماعات. كما إن غولـن وأتباعه لم ينتقدوا -إلا قليلاً- السياسـات القمعية للدولة ضد الأكراد المسالمين وضد الصحفيين المستقلين عن فكر الدولة.

تطور هذا التصوّر للديمقراطية في السنوات الأخيرة فصار يقدم الحرية على النظام، فيؤيد الديمقراطية لأنها خير سـبيل لضمان حرية المسـلمين وحقوقهم، ولأنها أداة لتشكيل سياسات الدولة ومؤسساتها، ووسيلة للمسلمين حتى يعيشوا حياة فاضلة. ولا يرى غولن تنافرًا بين الديمقراطية والإسـلام. ويقول إن مبادئ الإسـلام، مثل «الاجتهاد» و«الإجماع» و«الولاء» و«الشـورى» تتوافق مع النظام الديمقراطـي. وليـس خطاب غولـن السياسـي متكامـلاً من الناحيـة المنهجية أو النظرية. فهو ليس مفكرًا منهجيًا، وإنما زعيم حركة اجتماعية سياسـية، آراؤه في السياسة لها صفة العمومية لكنها شديدة التأثير. بتعبير آخر، ليس غولن مثل راشد الغنوشي المفكر المنهجي وزعيم حزب النهضة التونسي، وليس مثل الفيلسوف الإيرانـي عبـد الكريم سـروش، إنمـا هو مدير تنفيذي لمشـروع قيمـي،[18] تعده جماعتـه مرجعًا أخلاقيًا يقدّم فهمًا جديدًا للفقه الإسـلامي ويضع له التطبيقات. فهـو مجـدّدٌ فقهي وداعٍ إلـى أفكار دينية جديدة تحفز الناس ليغيروا من أنفسـهم وظروفهم الاجتماعية. وبهذا الوصف، فقد نجح في تغيير الطريقة التي يفكر بها أتباعه ويعملون، إذ أعاد تأويل القيم الأخلاقية القائمة على الإسـلام. لـم يتوقف

غولن عند استرجاع الأخلاق الإسلامية، بل أعاد تفسيرها في ضوء التحديات الحديثة، بغرض ربط القيم بالأفعال.[١٩]

وبوصفه زعيمًا دينيًا نشطًا، يقدّم غولن من الآراء ما يجلي محتوى حركته، ففي تعاليمه ما يطلبه أتباعه من دعم لكلٍ من الإسلام والديمقراطية:

> في الحقيقة، القانون في المجتمعات الديمقراطية لا يميّز بين الألوان، ويخلو من الانحياز العرقي. ويعين هذا على تكوين بيئة تزدهر فيها حقوق الإنسان والمشاركة السياسية وحماية حقوق الإنسان ومشاركة الأفراد والمجتمع في مؤسسات صنع القرار، وهذه هي سمات العالم الحديث. لابد أن يتاح لكل الناس التعبير عن أنفسهم بشرط ألا يُمارس ضغط على الآخرين بأي طريقة. كما ينبغي السماح للأقليات بأن يعيشوا طبقًا لمعتقداتهم. فإذا صدرت هذه التشريعات وفقًا للمعايير والقوانين الدولية والاتفاقات الدولية، لن يكون للإسلام اعتراض على أي منها. فلا يسع أحداً أن يتجاهل القيم العالمية التي يقدّمها القرآن والسنة في ما يخص كل هذه الحقوق. من هنا يستحيل إثبات تعارض الإسلام مع الديمقراطية. فإذا أتاحت الدولة الفرصة لمواطنيها، في الإطار المذكور سابقًا، أن يمارسوا دينهم، ودعمت فكرهم وتعليمهم وعباداتهم، فلا يمكن أن يقال إن هذا يخالف تعاليم القرآن. ففي وجود هذه الدولة، لا ضرورة للبحث عن دولة بديلة.[٢٠]

يؤيد غولن الديمقراطية ويدافع عنها لأنها تخدم مصلحة المجتمعات الإسلامية، وتضمن الحقوق الأساسية للمواطنين في التعبير عن أنفسهم. وفهمه للديمقراطية قائم على المصلحة لا المبدأ. إذ يميّز بين الإسلام والديمقراطية ويقدّم دعمًا تفصيليًا مسببًا ومشروطًا للديمقراطية. فالإسلام كما يرى دينٌ يغطي قضايا الإيمان ومعرفة الله وعمل الطيبات من باب شكر الله أو «الإحسان». أما الديمقراطية فهمّها الأول المسائل الإجرائية المتعلقة بنظام الحكم.

ولا يعني التمييز بين الدين والديمقراطية أن الدين يقصر عن أداء دور إيجابي في الديمقراطية. يقول غولن: «إن إدخال الإسلام [في النظام الديمقراطي] قد يتيح له أداء دورٍ مهم في العالم الإسلامي، عن طريق إثراء أشكال الديمقراطية وتوسعتها على نحو يساعد البشر على الوصول إلى فهم للعلاقة بين العالمين الروحي والمادي. وأعتقد أن الإسلام قادرٌ على إثراء الديمقراطية لأنه يشبع الحاجات الإنسانية العميقة، كالحاجات الروحية، التي لا يمكن أن تشبع إلّا بذكر الله الدائم».[٢١] لكن غولن لا يعبر عن تصوّره لكيفية دعم الإسلام للديمقراطية والمشاركة السياسية.

على وجه العموم، تزيد مشاركة أتباع غولن في الانتخابات السياسية عن غيرها، وجماعته أكثر اعتدالاً وترحيبًا باقتصاد السوق من الجماعات الإسلامية الأخرى في تركيا. ولهذا سببان متناقضان:

الأول: يعُد غولن الوعي الإسلامي الجماعي شرطًا لتحقيق مجتمع عادل. والثاني: يؤكد الرجل أن الدولة الديمقراطية والمجتمع المتقدّم اقتصاديًا ضروريان لبقاء المجتمع المسلم. وطبقًا لجماعة غولن، يُعد الدين شأنًا شخصيًا أو جماعيًا في مقابل الشأن السياسي أو الحكومي. ففهمهم للإسلام يتشكل بدرجة كبيرة بسلطة الدولة العثمانية أو الجمهورية التركية. ولا تسعى حركة غولن إلى نفي عمليات التحديث أو الوقوف في وجهها، بل تسعى إلى إثبات أن مشروعًا إسلاميًا جيد الإعداد بوسعه أن يدعم ويحقق أهم غايات الحداثة، مثل تكوين الأفراد الفاعلين المسلحين بالمعرفة الدينية والدنيوية. ويبحث غولن عن سبل الإسهام في توطين الحداثة عن طريق إعادة تعريفها في إطار غير الإطار الغربي، فتكون مجموعة من الفرص الاقتصادية والتكنولوجية والقانونية الجديدة لإحداث تحول مجتمعي حقيقي. تقدم الحداثة، في رأي غولن، تحديات جديدة ووعيًا إسلاميًا وحضورًا متجددًا في الفضاء العام الجديد. وتقدم أفكار غولن وأعماله إمكانية الجمع بين الحداثة والإسلام.

رفضت الجماعات الإسلامية مشروعات التحديث التي قامت بها الدولة في تركيا وإيران وتونس وجعلتها السبيل الوحيد «لتحرير» المجتمعات

من التخلف. كانت هذه المشروعات ذات طبيعة شمولية نفذتها الدولة برغم المقاومة المجتمعية. فعندما تكون الحداثة وثيقة الارتباط بسياسات الدولة التي تسعى إلى إحداث تحوّل شامل في المجتمع من أجل خلق كيان وطني علماني، فإن الحداثة تختزل في مشروع لسيطرة الدولة على المجتمع ورفض أي دور فاعل للكيانات المجتمعية. مع ذلك ففي كثير من المجتمعات الإسلامية، بما فيها تركيا، أدت مشروعات الحداثة بقيادة الدولة إلى توابع غير متوقعة، ففتحت فضاءات جديدة للتمايزات الثقافية والاجتماعية أدت إلى لون من الحداثة يبدأ من القاعدة إلى القمة. وقد تبين أن عملية التحديث المتجهة من القمة إلى القاعدة تعامل المجتمع بوصفه «موضوع» التحديث أو هدفه، أما عملية التحديث المتجهة من القاعدة إلى القمة فتعامل المجتمع بوصفه «صاحب» المشروع أو منفذه. يهتم التحديث من القاعدة بوعي الإنسان وعاداته وقدرته على تحمّل تكلفة الحداثة، والاستفادة من خطابات حقوق الإنسان وغيرها من وسائل مقاومة الأثر السلبي لمشروع التحديث الذي تقوم به الدولة. وعليه فما نراه في كتابات غولن وأفعاله محاولةٌ للتعامل مع الآثار السلبية لمشروع الحداثة، واستخدام أساليب وفضاءات حديثة لتغيير طبيعته. فقد نجح النورسي في زيادة الحساسية والوعي الإسلاميين بالآثار السلبية للعصر الحديث، عصر الشك والوضعية. ويؤمن غولن بأن على المسلمين أن يتجاوزوا هذا الوعي وأن يدفعوا الناس إلى تنظيم أنفسهم والعمل معًا باسم الإسلام حتى يشكلوا بيئتهم الاجتماعية السياسية على نحو يتوافق مع دينهم. ويرى غولن أن المجتمع الحديث يحتاج نظامًا اجتماعيًا، ولا يمكن تحقيقه إلا بإجماع على قيم مشتركة تُستخلص من تاريخ وتراث ودين مشترك يحدد السلوك السليم في أي سياق اجتماعي.

لا يمكن اعتبار مفهوم غولن عن السياسة تحرريًا؛ لأنه يقدم الجماعة والدولة على الحقوق الفردية. وبرغم أن غولن يقيم مطالبه السياسية والاجتماعية على أساس التمايزات الدينية، فإن هذه التمايزات لا تقوم على الاحترام المتبادل والمسؤولية أمام الجماعات السياسية الأخرى. كما إنه يراوغ

بشأن قضايا سياسات القهر في الحكومة التركية. يقول أكاي: «إن خطابه القومي الداعم للحكومة العسكرية المعادي لليسار ولإيران كان متفقًا تمامًا مع التوليفة الإسلامية التركية التي دعت إليها الدولة بعد عام ١٩٨٠».[٢٢] إن مشروع غولن حركة اجتماعية مهجنة أصلها في تراث الدولة الإسلامية التركية. لكن بالمقارنة بالطبيعة النخبوية الإقصائية اجتماعيًا للحياة الفكرية التركية، يُعد غولن، الزعيم الديني، على قدر معقول من التسامح مع «الآخر». فهو منفتح على الحوار مع جماعات مختلفة لنشر التمدن والديمقراطية في تركيا.[٢٣] فقد تصالحت حركة غولن مع الليبرالية الديمقراطية دون أن تصير علمانية أو ليبرالية ديمقراطية خالصة. ورؤية غولن للإسلام قائمة على الانضباط والحوار، ويكتسب المبدأ الأول داخل الجماعة. والثاني مبدأ للخارج يخص التعامل مع الجماعات غير المسلمة. وأخيرًا كان هذا الخطاب الداعي للديمقراطية وحقوق الإنسان مقبولاً عندما كانت الحركة في موقع المعارضة. أما حينما صارت شريكًا في حكومة حزب العدالة والتنمية في النصف الثاني من عام ٢٠٠٠، فقد أمكن اختبار التزامها بحقوق الإنسان من خلال أفعالها. وسجل الحركة حتى الآن ليس خالصًا.

نقد أفكار غولن:

تتعرض أفكار غولن للنقد من عدة جوانب:

أولاً: لم يحقق غولن نجاحًا كاملاً في التمكين للتفكير والدرس الفردي. فهو يقدّم أفكارًا جاهزةً لاستعمال أتباعه، وبذلك يحمل عنهم عبء تكوين آرائهم الشخصية والتفكير النقدي. فبعض فئات مريدي غولن يقعون أسرى تعظيمه، فيرفضون الفردية ويقدمون عليها دور الجماعة والعمل الجمعي. ويرى غولن أن سعادة الفرد والمجتمع تكمن في ضبط ثلاث ملكات في الإنسان: العقل والغضب والشهوة. والتركيز على ضبط العقل والجسم والسلوك يمنع تطور التفكير النقدي.

ثانيًا: ليست أفكار غولن ديمقراطية ليبرالية خالصة، بل إن جذورها في تراث الوحي الإبراهيمي. ويرى غولن أن مبادئ الإسلام الخالدة ليست كلها

محكومة بالعقل، لكنها تُقدم أساسًـا للحقائق العالمية لحقوق الإنسـان. بمعنى أن الوحي هو الذي يهدي إلى ما هو معقول وإلى معنى الحياة ويشكّلهما. ويرى أيضًا أن المبادئ العالمية لحقوق الإنسان أصلها في العقيدة الإسلامية. وهو لا يعد الإسلام وطرائق فهمه في تركيا ساحةَ تقسيمٍ للناس، بل ساحة توحيد، برغم أن التراث الإسـلامي والقيم الإسـلامية تمثّل ساحة من ساحات الحرب الدائرة لتحديـث تركيا. فهل ادعـاءات امتلاك الحقيقة المثيـرة للجدل تصلح أن تكون أساسًـا لفكـر عـام تقبله القطاعات الألصـق بالعلمانية في المجتمـع؟ يرى كثير من الإسـلاميين في تركيا أن الفكر العالمي لابد أن يسـتمد من القيم الإسلامية. ويسعى غولن إلى فرض نظام على أساليب الحياة المتنافسة من خلال الأخلاق الإسـلامية. وفي النهاية، يواجه نظامه صعوبة تتعلـق بجانبي التعددية والفردية. أمـا منهج اسـتخلاص المعاييـر التي تُفضي إلى إجماع فـلا تكون إلا من خلال سياسة المشاركة.

خاتمة

يسـعى غولن إلى إظهار توافق الأفكار الدينية مع المجتمع المعاصر، عن طريق إعادة تأويلها في سياق الخطاب العالمي لحقوق الإنسان والحداثة. ويقوم فكر غولن على نصين: القرآن، وكتابات سعيد النورسي. ويذكرنا تأويله للنورسي وللقرآن بأن المجتمع يضع كل «معنى» للدين . أي إن المعنى يتوقف على موقع المؤوِل والمستمع وارتباطاتهما وخبراتهما التاريخية. ويضع تأويل غولن للقرآن والسـنّة سـياقهما التاريخـي والثقافـي فـي اعتبـاره، وكذلك سـياق المجتمعات الحديثـة. فـإذا أمكن فهم الإسـلام على نحـو صحيح (وهو الإصـلاح)، أي إذا اسـتجاب بنجاح لتحدي الحداثة والتحوّل الاجتماعي السـريع، سيكون مستقبل الإسلام أكثر إشراقًا في القرن الحادي والعشرين منه في أي عصر مضى.

يقـدّم غولن فحوى الإيمان والشـعائر على المظهـر الخارجي. وبما أنه يسـتحيل علـى أي فـرد أن يتيقـن مـن أن فهمـه لإرادة الله أصح مـن فهم غيره من البشـر، لابد أن يتسـامح المسـلمون مـع بعضهم بعضًا ومع أتبـاع الديانات

الأخرى. وتشير دراسة فكر غولن إلى اختلاط الدين بالعلمانية. أما الخلاف الإسلامي حول هذا فقد تولّد عن الصيغة التركية للعلمانية، ولابد أن يدخل هذا التاريخ المشتبك للعلمانية مع صبغة جديدة للفكر الإسلامي في علاقة جدلية وليست استقطابية نافية. فلا تعني عودة الإيمان إلى الفضاء العام عودةَ «الماضي أو التراث»، بل هو شيء جديد تمامًا. فالإسلام الجديد والتوجه نحو الفعل ساكنٌ في المفاهيم والرموز القديمة. وتكتسب كلها معاني ووظائف جديدة في عالم اليوم.

يسعى غولن إلى إسباغ الشرعية على تجديده في التراث بالرجوع إلى الماضي. بإيجاز، تمهّد أعمال غولن وقراءاته الطريق لتحقيق متطلبات الحداثة. فقد كانت مشكلة الحداثة التركية في افتقارها إلى الأسس الدينية. ومع ظهور حركة النورسي وبشكل أوضح حركة غولن، شرع الأتراك في إرساء الأصول الدينية للحداثة. فقد زرع سعيد النورسي بذور التنوير الإسلامي بتقويض سلطة علماء الدين، وتمكين عامة الناس من قراءة معاني القرآن ومناقشتها. ففي الحالة التركية، بدأ عامة القرّاء من الحركة النورية مناقشة القضايا الفقهية كلّ من منظوره. فصاروا متمردين واعين على «الإيمان التقليدي»، وبحثوا عن إسلام يستند إلى الدليل ويدعمه العقل. كان النورسي مثل محور العتلة في حركة التنوير الديني واقتراب الإسلام من الحداثة. أما غولن فهو ثمرة هذا التنوير الديني في تركيا.

في حالة غولن، لابد لنا أن نفسر قوى الرجل الاستثنائية في إقناع الناس بأفكاره، وكيف تربط هذه الأفكار على المستوى الوجداني بين خبرات الحياة اليومية ومستقبل المجتمع التركي. ومن ثم علينا دراسة الظروف الاجتماعية التي تُفعّل هذه الأفكار لدى رجال ونساء أنهكهم الصراع مع عمليات التحديث. سعى أعضاء حركة غولن إلى التواصل بعضهم مع بعض من خلال الكلمة المطبوعة حتى بنوا الثقة بينهم. وخلقوا فضاءً عامًا دينيًا، واستطاعوا أن يقيموا جماعة دينية أكثر تنظيمًا وفاعلية.

الجزء الثاني

الحـركــة

- ٣ -

بنية الحركة

السلطة وشبكات العمل وفضاءات الفرص

لنفهم قوى الدفع الداخلية لحركة غولن، من المهم أن ندرس كيف ترى الحركة رسالتها. يشبّه أتباع فتح الله غولن أنفسهم بالصحابة، ويشيرون إلى أن النبي محمدًا دعا المؤمنين في خطبة الوداع إلى نشر الإسلام في العالم كله وتعليمهم الناس بإعطائهم القدوة. ويذكرون أنه عندما سئل النبي عن أخلص أصحابه قال: إن أخلص المؤمنين به ليسوا معه وقتها؛ بل أناس سيأتون بعده عندما يكون الإسلام معرّضًا للخطر من الداخل والخارج، فيأتون ويحملون رسالة الله بفضائل الأخلاق والسلوك الذي يُقتدى به، فهؤلاء هم المؤمنون المنتظَرون. ويعتقد كثير من أتباع غولن أنهم أولئك المؤمنون المخلصون الذين ذكرهم الرسول. وفي هذا الجو الديني تؤمن الحركة وأتباعها إيمانًا عميقًا برسالتهم وبدور تجديد الإيمان في زمن التحديات والصعوبات الكبرى. ويؤمن أتباع غولن أنهم أصحاب رسالة لا تستهدف بالضرورة دعوة غير المسلمين (كشأن الأديان القائمة في دعوتها على الإرساليات، مثل كنيسة يسوع المسيح للقديسين المتأخرين). وإنما دعوتهم هي تنبيه غيرهم من المسلمين إلى الوجه الإسلامي المستنير الحق الذي تقدمه حركتهم.

يستعرض هذا الفصل مكوّنات الحركة واستراتيجيات تحقيق أهدافها، فأبدأ باستعراض دور غولن بوصفه القطب الجاذب لأفراد وفئات اجتماعية شتى يجتمعون على رسالته. وبعد تقديم غولن بوصفه قائدًا روحيًا كاريزميًا

محل احترام كبير في قلب حركة إسلامية حديثة، ويشير إليه البعض أحيانًا بأنه من «أولياء الله»، سأعرض الأسئلة التالية عرضًا نقديًا: لماذا يشارك الناس في الحركة؟ ولماذا يتبرعون لها؟ وما سر جاذبية غولن نفسه كشخصية كاريزمية؟ ولكي أجيب على هذه الأسئلة سأستعرض مفهومي «الخدمة» و«الهمّة» بوصفهما تجليًا للقوى الأخلاقية الدافعة للحركة. ويستعرض الجزء الأخير في الفصل الشبكات الاجتماعية الثقافية لعلاقات حركة غولن وبنية أعمال الحركة.

المرجعية الدينية: خوجه أفندي «مفكرًا»

لكي نفهم الحركات الاجتماعية الإسلامية المعاصرة في تركيا لابد أن ندرك أن إصلاحات مصطفى كمال كانت تعني وقف مسيرة دين كان محورًا في حياة المجتمع؛ بل اجتثاثه، فقد تغيّرت حروف الهجاء من العربية إلى اللاتينية، وبذلك فقد جيل كامل من المثقفين قدرته على التواصل بما كان أداتهم في التواصل، كما فقدوا تراثهم الإسلامي العثماني. تطوّر الفكر الإسلامي في أثناء العصر الجمهوري في ظروف جديدة تمامًا شملت ضمن ما شملت محو قدر كبير من تراثه. وقد سعى كثير من زعماء الدين ومفكريه إلى ملء هذا الفراغ بكتب مترجمة لمفكرين عرب وإيرانيين وهنود. لكن دور هذه الكتب كان ضئيلًا بالنسبة لأثر كبار العلماء المسلمين الأتراك، مثل: سعيد النورسي، وسليمان حلمي طوناهان، وعبد الحكيم الرواسي، ومحمد زاهد كوتكو.[1] ومع ظهور هذا الجيل من المفكرين الإسلاميين الأتراك في العصر الجمهوري، بدأ النص يكتسب دورًا في تحديث الفكر الإسلامي في تركيا يتجاوز دور التكية الصوفية، وفاقت أهمية الكتاب أهمية العلماء. ولم يعد الإسلام التركي الحديث يتصل اتصالًا عضويًا بصيغ الإسلام التراثية ومذاهبه المعروفة. لم تكن النصوص وحدها بل التعليم الحديث ونشأة مفهوم جديد للهيكل التنظيمي للمجتمع هي ما تسبب في ظهور صيغة أعمق لعقلنة الدين.

أدى غولن، بوصفه أحد رواد الجيل الثاني من المفكرين والزعماء المسلمين الأتراك، دورًا مهمًا في دفع حركة إحياء الإسلام وعقلنته. فإذا

استعرضنا تكوين هذا الشكل الأصيل الجديد للمعلم أو «الخوجه أفندي»، وتحوله إلى صيغة حديثة للمفكر الديني القريب من الناس، وضعنا أيدينا على تفاصيل عملية تحديث الممارسات والمؤسسات الدينية التقليدية. فعلى سبيل المثال، ليس غولن بالشيخ التقليدي؛ لكنه يجسّد مجموعة من الأدوار المتداخلة مثل المثقف العصري وعالم الدين والناشط الاجتماعي. ويتميز غولن عن العالم الإسلامي التقليدي بثلاثة أمور:

أولًا، إن العالم التقليدي مرجعه القرآن والسنة فقط، أما مرجعيات غولن وطبقته الجديدة من المفكرين الإسلاميين في عصره فتشمل التفكير العقلاني وفكر عصر التنوير الأوروبي، إضافة إلى القرآن والسنة وعلماء الإسلام الكبار. ثانيًا، يشجع غولن التفكير الموجّه نحو هدف، والنجاح الدنيوي. وبينما يرشد العلماء جماعتهم ويحرصون على الحفاظ على التراث، تسعى هذه الطبقة الجديدة من المفكرين المسلمين الأتراك إلى تشجيع طرق جديدة في تأويل التراث الإسلامي بدلًا من التحذير منها. فقد استطاع غولن أن يوائم بين عناصر لتوليفة من هذين التراثين، وهذه التوليفة هي سبب شعبيته الكبيرة داخل الطبقة الوسطى التركية، وسكان المدن الأتراك المسلمين الذين لديهم ميول دينية. فقد أدرك غولن أثر الأفكار في إحداث التحول الاجتماعي فأكد على أهمية التعليم لتكوين طبقة تضم نخبة إسلامية تسعى لتحقيق الإنجازات، لكن جذورها ضاربة في التراث الإسلامي التركي، وبذلك تكون قادرة على تجاوز الاستقطاب الاجتماعي الثقافي الحاد الذي أحدثته الثورة الكمالية.(٢)

ومن السمات المهمة لتوليفة ذهنيةِ العالم الديني العصري قدرته على تأويل المبادئ الإسلامية في سياق الظروف الاجتماعية الحديثة. إذ يضع المعرفة الإسلامية في سياقات جديدة تتجاوز حدودًا اجتماعيةً شتى، مستخدمًا التأويل على نحو أصيل ملهم. من ذلك أن غولن يوظف معرفته بأعمال كتّاب عالميين، مثل: كانط، وشكسبير، وهوجو، ودستويفسكي، وسارتر، وكافكا؛ ليعزز بها تأويلاته للإسلام حتى يوفي الحاجات المعاصرة.(٣) وبالرغم من ارتباطه الواضح بالفكر الغربي فإن إخراجه لمقولات أعلامه عن سياقاتها يمكن

أن يسبب ارتباكًا وطمسًا لدلالات مستقرة لمفاهيم، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والحداثة. يرجع غولن كثيرًا إلى مفكري أوروبا الكبار، بهدف تعريف أتباعه بأفكار عصر التنوير وبناء لغة مشتركة مع النخبة العلمانية التركية.

لشخصية غولن وكتاباته جاذبية كاريزمية مستمدة من قدراته الفكرية ومهاراته القيادية، كما يتضح في ميله الطبيعي إلى عقد الصلات مع الدولة والبورجوازية والمؤسسات الدينية الدولية. لكن أسباب اتساع نفوذ حركته لا يرجع إلى الكاريزما وحدها. أولاً، يقدم غولن رؤية جديدة «للإسلام المعاصر المتوجه نحو الفعل»، وهي رؤية تتيح مجموعة من البدائل يختار منها من يريدون أن يكونوا مسلمين ومعاصرين، ومسلمين وأتراكًا. وصِفة الأتراك تعني هوية مدنية تتكون من رموز قومية (تركية عثمانية بالأساس) ومتدينة (على الإسلام السني). ثانيًا، تلتزم حركته خطابًا عالميًا يدعو للحوار بين الأديان والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، وينشئ روابط متشابكة مع البورجوزاية الوطنية والدولة التركية وجماعات دينية مختلفة من خارج البلاد. وأخيرًا، نجحت الحركة في تفعيل الأفكار التي تشحن الناس ليعملوا من أجل المجتمع، وتدفع مسلمي تركيا إلى المشاركة في بناء تركيا جديدة قوية.

يواجه التراث الإسلامي تحديين هما الأكبر في العصور الحديثة: التعليم الديني والقيادة الدينية في الدول ذات الأغلبية الإسلامية. والقيادة الدينية عنصر رئيس في إعادة إنتاج المعرفة الدينية ونشرها. فقد كان استثمار أغلب الدول الإسلامية في التعليم الديني والإصلاح الديني ضئيلاً، وكانت النتيجة أن فقد العلماء سلطتهم وصاروا مهمّشين في كثير من الدول ذات الأغلبية الإسلامية في فترة ما بعد الاستعمار. وبسبب ضآلة الاستثمار في التعليم الديني، سعت جماعات مدنية (الرسمي منها وغير الرسمي) إلى ملء الفراغ بإقامتها حلقاتها العلمية الخاصة، ولو بصورة غير رسمية، لتدريب العلماء والدعاة.[٤] باختصار، أدى إهمال التعليم الديني إلى صعود المدارس الدينية الأصولية الرجعية. وكان تفتت المرجعية الدينية من نتائج عمليات التمييز بين الفضاءات الاجتماعية

كالتعليم والعلوم الطبيعية والقانون والطب. وبالتحديد فقد منحت تطورات تكنولوجيا الاتصالات للمثقفين العلمانيين قوة لم يحصل عليها المتدينون.

توجّه المسلمون الرافضون لمشروعات العلمنة التي ترعاها الحكومات الحديثة إلى المثقفين الإسلاميين، الذين روّجوا لأنفسهم ولأفكارهم من خلال الأعمدة الصحفية والبرامج التلفزيونية. وقد ساعدت شبكات الاتصال والتعليم الجديدة هذه على ظهور جيل جديد من الزعماء الدينيين في تركيا، منهم غولن. ويمثّل غولن تطورًا للمرجعية الدينية الإسلامية؛ إذ يجمع بين صفات العالم والمثقف وهو زعيم حركة اجتماعية دينية. وفي ظل تفتت المرجعية الدينية، أدت تكنولوجيا الاتصالات والطباعة الحديثة دورًا ضخمًا في إحداث تحول في رؤية الإسلام. يُثبت «ديل ف. إيكلمان» أن المرجعية الدينية تعرّضت لإعادة النظر والمراجعة، فأعيد تعريفها نتيجة التحوّلات الكبرى في تكنولوجيا الإعلام الجماهيري والاتصال.[٥] فقد تغيّرت طبيعة إنتاج المعرفة الدينية وبثها، بسبب النشر الحديث وتكنولوجيا الاتصال المرئي الجديدة. وقد استخدم غولن المجالين لنشر أفكاره.

ينأى غولن بنفسه عن الدخول في تفاصيل صنع قرارات الحياة اليومية الصغيرة، برغم مكانته كزعيم ديني دنيوي كاريزمي ملهم، فيقول:

> لم أقل إني زعيم قط. أنا رجل عادي. أما الزعيم فله قدرات خاصة وعبقرية وكاريزما وأداء عال. ولا أملك من هذا شيئًا. وأصرّ على رفض صفة «زعيم»، لأنني عبّرت عن أفكاري على المنابر لمدة ٣٠ عامًا، فاستجاب لي من يشاركونني الأفكار والمشاعر نفسها. فمثلاً، طلبت منهم أن ينشئوا دورات إعداد للجامعة. وتعبيرًا عن احترامهم لي نفذوا ما قلت. ربما كنت على خطأ، لكنهم استمعوا وتلاقينا في هذه النقطة. ووجدت أنني عندما كنت أدعو إلى إنشاء المدارس، كان الجميع يفعلون الشيء نفسه. ويأتي الناس فيسألون عن أمور أخرى، أغلبها دينية. وأحيانًا يأتون ليسألوا عن أمور في

الاقتصـاد، فأقـول لهـم إن هذه الأمور تستلزم معرفـة متخصصة، وأُحيلهم إلى الخبراء.[٦]

يـدرك غولـن سـمة التمايز فـي الحيـاة المعاصـرة، حيث لـكل قطاع من النشاط مجاله الخاص المعرفي والخيري. وهو على حق في نفي «الزعامة» عن نفسه بالمعنى العادي للمصطلح؛ لأنه لا يتخذ القرارات ولا يوجه عملية تطبيقها مـن خـلال تراتبية إدارية ثابتة. مع ذلك، فهـو أكثر من زعيم، إنه المعلم (Guru) خوجـه أفندي، أي هذا الكيـان الروحاني الكاريزمي المفكر الذي يعده الملايين «وليًا» من أولياء الله الصالحين. بتعبير آخر، يشـبه غولن المعلم البوذي الحكيم (Zen master) أو الـ(Guru)، فيظل، مثلهم، فوق المناقشـات السياسـية اليومية وأسـمى بعزلتـه، وعلـى خلافهم ينخرط فـي القـرارات الاجتماعية والسياسـية الكبـرى، من خلال رسـائله إلى الإعلام أو مبادئه الأساسـية. ففـي عام ٢٠١٠، مثلاً، اتخذ غولن موقفًا شـديد الانتقاد لسياسـات حكومة حزب العدالة والتنمية تجاه إسرائيل، وقدم دعمه بالكامل للاستفتاء الدستوري في تركيا.[٧]

ويمتلـك غولن عدة من سـمات «المعلـم»، فهو قدوة في أسـلوب حياته المتقشـف، وهو مدرّس بارع، ومصدر لطاقة الإحسان، ومصلح بين الناس وهو ناكـر لذاتـه يؤثِر غيـره على نفسـه، ويضحي من أجل سـعادة الآخريـن. ويؤمن غولـن بأن مهمـة «المعلم» أن يدعو إلى الإيقاظ الروحاني للناس ثم إرشـادهم. كما يؤمن بأن اليقظة الروحانية كانت دائمًا وما تزال هدف كل زعيم ديني. بل إن ما يميز الصوفية التركية عن غيرها من أشـكال الصوفية في الدول الإسـلامية هي مجموعـة الظروف الاجتماعية التي أدت إلى إنشـاء التكايـا، وهي مراكز للتعلم والتدريـب تعمـل بالتعـاون مـع المجتمعات المحيطـة بها.[٨] بمعنـى أن الزعيم الصوفي وأتباعه ينخرطون في أعمال دنيوية ويهتمون بقضايا مجتمعهم اليومية. باختصار، كان التنوير الديني هدفًا يبتغى في الحياة اليومية وينعكس في السلوك.

تنبـع كاريزمـا «الأوليـاء» عنـد غولـن من مصـادر ثلاثـة: يعتقـد كثيرٌ من مريديـه أن علمـه وكلامـه هبة من الله يصـدر عن إيمان به. وقـد منحته نجاحاته فـي التعليم والإعلام والسياسـة وأمور المال مكانة الزعيـم عالي القدر، وكانت

شخصيته مثل قطب المغناطيس يجمع الناس حوله لخيرهم جميعًا. ويمكن اعتبار غولن «المعلم»، مثل سعيد النورسي، «وليًا» له كاريزما يخاطب الوعي الجمعي لمسلمي الأناضول من خلال كلماته وإيماءاته، ويساعد على وصل روابط وجدانية مع الماضي الإسلامي العثماني كانت مقطوعة. يستخدم غولن هذه اللغة والتاريخ المشترك مع قلب الوطن الأناضولي من خلال تكنولوجيا الاتصالات الحديثة لاختراق العقول والقلوب.

لا يعتمد نجاح غولن وحركته بصورة عامة على مجرد الكاريزما الشخصية أو الحنين للماضي العثماني، فقد أحدثت الحركة تحولًا حقيقيًا في قدرتها على تعبئة المريدين لإعادة تشكيل البيئات الاجتماعية والاقتصادية من حولهم. وفي هذا المضمار اعتمدت الحركة على مفهومي الخدمة والهمّة كأنها ساقان عليهما تسعى. و«الهمّة» بالتركية تعني التطوّع ومد يد الإحسان، والتبرّع بالمال والجهد من أجل رخاء المجتمع. أما «الخدمة» فتعني العمل لصالحِ عامٍ أسمى. ويشير كثير من الناس إلى الحركة بأنها حركة «خدمة» كوصف لمجمل أنشطتها. فمن وصلته رسالة غولن واقتنع بها يقدم على العون والاستثمار في أنشطة خدمية لاسيما المرتبطة بالتعليم. وبرغم أن هذه الأنشطة لا مركزية، وأن الحركة نفسها لا تمثّل نسيجًا محكمًا؛ لأن أنشطتها تقوم على يد أناس يشتركون في الرأي والتوجّه في أماكن مختلفة، لكن يبدو الأمر وكأن هيكلًا تنظيميًا واحدًا يوجهها من أعلى. ويفسر هذا تصوير نقاد الحركة لها بأنها «تنظيم» تراتبي يتحكم فيه عدد من أصحاب السمو من وراء الستار. باختصار، من الإنصاف أن نقول إن أنشطة الخدمة لا تقوم على حركة تراتبية واحدة، وإنما على أنشطةٍ لا يربطها تنظيم أو تنسيق محكم يقوم بها أفراد ومؤسسات متشابهون في التوجه وفي التأثر بأفكار غولن ودعوته. وأخيرًا، فالإخلاص مفهوم ديني جوهري يدفع الناس للعمل من أجل رضا الله. وهو وسيلة لتطهير الروح من خلال الأعمال الصالحات التي لا تبغي إلا وجه الله.

فقه الفعل: الخدمة والهمّة والإخلاص

تهدف رؤية غولن إلى إنشاء حركة إصلاح إسلامية وإحياء نهضة المسلمين. ولذلك يسعى الرجل إلى التأثير على مدى واسع من العمليات السياسية والاجتماعية المرتبطة بالحياة العصرية؛ فيبرز الدور الحيوي للأسواق والتعليم والإعلام. والمجتمع جيد التنظيم في رأيه يقوم على حكومة فعّالة، وسوق قوي، وهذا بدوره يفترض وجود نظام تعليمي متقدّم إلى حد معين. ويلزم هذا النظام مفهومان هما التربية والتعليم، أي تدريس العلوم الحديثة مع الاهتمام بالنظام والانضباط. ويرى غولن أن هذه القناعة الأخلاقية بضرورة الرقي بعموم الأتراك لابد أن يُستمد من صيغة ما أو فهم ما للإسلام الذي يمثّل إطارًا معرفيًا مشتركًا لأغلب المواطنين الأتراك إن لم يكن لهم جميعًا.(٩)

بتعبير آخر، هناك أخلاق الاقتناع وأخلاق المسؤولية، وباجتماعهما ينشأ نشاط على الأرض يستهدف الرقي بالحياة الدنيا من أجل الآخرة. ولا يمكن تحقيق هذا التوازن بين الاقتناع والمسؤولية مثلما تدعو فلسفة غولن في سبيل بناء تركيا المسلمة الجديدة، إلا بضبط النفس وتوجيه الإرادة في ظل الدين، وفي هذا دفع نحو إنشاء الحضارة التركية أو الارتقاء بها. ويرى غولن أن هدف التعليم هو غرس القيم الإسلامية التركية من خلال التربية وتدريس العلوم الطبيعية. ويولي غولن في متابعته للأنشطة أهمية كبيرة للقيم الأخلاقية في السياسة والتعليم والعمل التجاري، بمعنى أنه ينقل اهتمامه من التديّن الشخصي إلى الأخلاق العامة، ومن الهوية الدينية التراثية إلى هوية الناشط المدني. والنتيجة المنطقية لذلك مجتمع منضبط مخلص جيد التنظيم، ويعد غولن التعليم والإعلام أدوات رئيسة في تكوين الأخلاق والضمير. وبالإضافة إلى «الخدمة» و«الهمة» يستدعي غولن مفهومًا ثالثًا جوّانيًا يحفز المجتمع التركي المسلم، وهو مفهوم «الإخلاص». ولا يسعى غولن إلى تحريك قلوب ملايين الأتراك وعقولهم وحسب، بل وينجح في إقناعهم بالالتزام برسالة إنشاء مجتمع ونظام حكم أكثر إنسانية. يؤكد غولن أهمية النشاط الاجتماعي والإنجاز والنجاح في الدنيا، وبهذا يكون حداثيًا متدينًا ومجدّدًا اجتماعيًا.

لماذا يلتحق الناس بالحركة؟ أهمية الخدمة

أجريتُ مناقشة مع مجموعة من مريدي حلقات غولن الدراسية في إسطنبول، وكانت تضم سبعة رجال ينتمون إلى مهن مختلفة ودرجات مختلفة من الارتباط بالحركة. وكانت نتيجة المناقشة تعريفات متضاربة لمفهوم «الخدمة» (المجتمعية). وعلى سبيل المثال، يقول رجل أعمال له صلات بالحركة: «تستلزم الخدمة نمطًا من الحياة أساسه قيم الأمانة، وهذا ما يدعم الأنشطة لتربية جيل قادر على تحرير تركيا».[10] ويقدّم أحد المدرّسين المرتبطين ارتباطًا وثيقًا بالحركة تعريفًا سياسيًا لمفهوم «الخدمة» فيقول: «إن الخدمة جهدٌ جماعيٌ «لتحرير» تركيا من المؤسسة العلمانية الكمالية وردها لجذور المجتمع الدينية التاريخية؛ فقد كان هذا المجتمع رهينة لدى جمعية الاتحاد والترقي، ويريد الآن أن يحرّر نفسه من خلال الخدمة».[11] ويختلف أحد خريجي مدارس الإمامة والخطابة، وهو متقاعد من عمله في البلدية، مع هذا التعريف السياسي لمفهوم الخدمة، ويؤكد أن «الخدمة لا تهدف إلى «تحرير» تركيا من الاتحاديين؛ لأن هذا البلد مستقل بالفعل، لكن هدف الخدمة هو الاستثمار في الحياة الآخرة، وضمان الخلود من خلال صالح الأعمال».[12] يقدم هذا الرجل تعريفًا أقرب إلى الروحانية يهتم بالآخرة وبتطهير النفس من خلال بناء جماعة دينية؛ لأن الدين في رأيه لازم لضمان السلوك الأخلاقي وإقامة مجتمع أخلاقي. ويقول طالب جامعي يدرس التاريخ: «إن المثال الذي يقوم عليه مفهوم الخدمة هو الإيمان بالآخرة، وهذا يعني ترجمة القيم الدينية إلى تفاصيل حياتية؛ إذ تستلزم الخدمة أن يعيش الإنسان كما ينبغي للمسلم أن يعيش هنا والآن، وأن يعد نفسه للحياة الآخرة من خلال الجهود الجماعية مع غيره من المسلمين».[13] بتعبير آخر، يقول الشاب، «المطلوب منك أن تفكر من خلال الإيمان بالآخرة، وأن تستثمر في هذه الحياة الآخرة، وأن تعد نفسك لحياة الخلود من خلال الخدمة، والخدمة تعني عملًا قائمًا على الإيمان لخدمة الجماعة والأمة والإسلام».[14] وبرغم أن كل فرد يقدم تعريفه للخدمة؛ فإن التعريف العام لها هو أنها سلسلة من الأعمال الدنيوية وراءها دافع ديني، وهدفها الحياة الآخرة، ووسيلتها الأعمال

الصالحة في الدنيا. والخدمة في حالة غولن عمل دافعه ديني يهدف إلى إصلاح العالم وتهيئة الظروف الأخلاقية لمجتمع عادل.

توظّف الخدمة، وهي العمل بدافع ديني والإحسان ومد يد العون، لإعادة هيكلة المجتمع على أساس من مثل دينية.[١٥] كما توظّف الخدمة لأغراض مدنية في التعليم والرعاية الصحية والإعلام، وفي إنشاء مجموعات من المؤسسات غرضها إرساء أخلاق عامة للتعامل بين الناس.[١٦] وتتزايد شعبية المتطوعين في أنشطة الخدمة أفرادًا وجماعات بين عامة الأناضوليين الذين يحبون أن يتواصلوا مع النخبة الحضرية المستغربة لاسيما في مجال التعليم. ويفسر هذا الاستقبال الحماسي لمشروع غولن لإنشاء جيل متمكن فكريًا وأخلاقيًا. وكان أشد الترحيب من جانب الطبقات الدنيا والأغلبية الإسلامية المهمشة في الأناضول، الذين يشار إليهم بالتعبير الدوني «الأتراك السود». يمنح غولن وزملاؤه الثقة لهؤلاء الناس بأن العمل الجاد وتحصيل التعليم الحديث، سيجعلهم يلحقون اجتماعيًا واقتصاديًا بأبناء النخبة دون أن يضيعوا دينهم وتقاليدهم.

تمنح الحركة فرص عمل لهؤلاء الناس في أنشطتها التعليمية والإعلامية وغيرها، وبهذا تعلمهم كيف يبنى رأس المال الاجتماعي، وكيف يوظّف على النحو المثالي في تركيا. باختصار، تقوم الخدمة بعمل رأس المال الاجتماعي عن طريق جمع الناس على هدف مشترك فيقدمون من وقته وموارده لخلق بيئة إيجابية للنهوض بالمجتمع. كما تساعد أنشطة الخدمة على بناء الثقة بين الأفراد ووضع قانون أخلاقي. وبذلك تصير الخدمة تجليًا لمنظومة الإيمان الجوّاني. وقد أحدثت الخدمة تحوّلًا في قيم الجماعة حتى صار السعي «للنفوذ» و«السيطرة» قائمًا على حيثيات دينية وأخلاقية. يقول أحد مريدي غولن:

> ظهر هؤلاء «المختارون» لتجسيد حكمة القرآن باتباع تعاليم النبي محمد وبذل أنفسهم من أجل المحتاجين. وسيزدهر الإسلام عندما تصير الإنجازات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية للمسلمين واقعًا يوميًا. ومن ثم، فكل سعي لتحقيق هذا الهدف سيبرز حكمة القرآن.[١٧]

ويعـرّف غولـن أولئـك «المنتظريـن» بأنهم مـن يبذلون وقتهـم وأموالهم لخدمة الإنسانية فهم «أرواح سامية»، ويقول:

إن من يبذلون أنفسهم لتنوير الناس ويكافحون لإسعادهم، ويمدون إليهم يد العون عندما يقابلون عثرات الحياة المختلفة، هؤلاء هم الأرواح العالية الذين يشـبهون الملائكـة الحفظة للمجتمـع، ولا يألون جهدًا في مواجهة المشـكلات التـي تزعج مجتمعهم، فيواجهـون الأعاصير، ويقتحمون الحرائق، ويراقبون كل خطر يهدد المجتمع.[١٨]

ويضيف غولن:

> ينبغي أن تسـتعمل الحياة الدنيا لكسب الآخرة ورضاء الرب الذي منحها، وسبيل ذلك السعي لرضا الله الذي لا يكتسب إلى الخدمة مـن حولنا، بداية من أفراد الأسـرة والمجتمع والوطن والإنسـانية كلها. هذه الخدمة هي حقنا وإشراك الآخرين فيها واجبنا.[١٩]

فـي إطار رؤية غولن للدين بوصفه قـوة جوّانية لتعبئة المؤمنين، فإن أبقى ما يفعله المؤمن هو الإيثار، وهو تجسـيد لنوايا الإنسـان الطيبة وأفعاله. ويمكن اعتبار هذه الصفة هي ثمرة إيمان الإنسـان وصفاته الظاهرة في ما يخص التزامه بأوامر الله من خلال أعماله الصالحة وإحسـانه.[٢٠] وقد يشمل ذلك بناء مدرسة أو مستشـفى أو تقديم منحة دراسـية أو مكافحة الفقر. والإيثار عند غولن يعكس قـدرة المـرء على تحقيق إمكاناته. ومن هنا كان السـعي نحـو تحقيقه في النفس واجبًـا دينيًـا. وكما يتضح في أمر الوصول إلى الإيثار لا يدعو الناس لبناء المزيد من المسـاجد؛ بل المدارس ونُـزل الطلاب والمستشـفيات والمنافذ الإعلامية. ويؤدي مفهوما الخدمة والإيثار إلى عملية علمنة داخلية للدين، عن طريق عقلنة الفعل ذي الدافع الديني والاعتقاد في إبستمولوجية علمية محددة؛ فالخدمة، التي غرضها طلب النجاة الشـخصية في الآخرة وكذلك الرقي، هي بالإنسانية واحدة مـن القيم الأساسـية التي تخلـق الدافعية الجوّانيـة لمفهوم الخدمة ونشـاطاتها. ويدعو غولن أتباعه إلى تجاوز معاناتهم عن طريق خدمة الآخرين، فيقول:

بهذا المعنى تصير المعاناة تكريسًا لحياتنا من أجل سعادة الآخرين في الدارين والحياة من أجل الآخرين، بالإضافة إلى تحقيق الرقي الروحـي، وهـذا هو خير أشـكال المعانـاة وأرقاهـا. فنحن نموت ونحيا أكثر من مرة كل يوم لهداية الآخرين وإسعادهم. ونشعر بما يسـتعر في قلـوب الآخرين كأنه في قلوبنا، ونشـعر بألم كل الناس فـي أرواحنـا. ولا يقتصـر الأمر علـى إدراك أمور تنم عـن الأنانية كالتـي تعبّـر عنها مقولة «من لم يعان لا يعـرف معنى المعاناة»؛ بل إننا نتألم لآلام الآخرين سواء كانوا قريبين منّا أو بعيدين عنّا.[٢١]

أمـا حلقات الإخـوة والأخوات فتسـاعد علـى تحرير الأفـراد والجماعة من التأثير المباشـر للدولة، وتيسـر لهم تكوين الشـبكات الاجتماعية التي تعزّز المجتمـع المدنـي. إن فهم الشـخص لحركة غولن فـي ألمانيا هـو التالي: يقدّم الإسـلام الأسـاس المعيـاري لحياة المؤمـن الدنيويـة (lebenswelt)، وعليه أن يحقق إمكاناته البشرية من خلال أفعال تتوافق مع القيم الإسلامية. وتستلزم هذه القيـم تضامنًا وتنسـيقًا للجهود التي تهدف إلى تحقيـق الصالح العام والأهداف المشـتركة. وبهـذا تمثّل القيـم الإسـلامية الأداة الأخلاقية اللازمـة لبناء مجتمع مدنـي. بتعبيـر آخر، تسـاعد رؤية غولن وشـبكة أعماله على «توطيـن» الفضائل المدنية وغرسـها في أعضاء الجماعة، عن طريق تأكيد أهمية التعاون والمشاركة والتسـامح، فالمجتمـع الأخلاقـي لا يأتـي نتيجـة دورات تعليميـة فـي الدين أو الأخلاق في المدارس؛ وإنما بتقديم الأسـوة الحسـنة، وهو ما يعرف «بالتمثيل» الذي يجسّـده المرء في حياته اليومية، معلمًا كان أو شـرطيًا أو تاجرًا أو صحفيًا. ففي عالم اليوم تبرز أهمية التمثيل والظهور، وإن تقديم المثل الصالح والسلوك الصالح من جانب المسلم هو مفتاح كسب قلوب الناس للإسلام.

إن العمـل علـى تكويـن «التديّن النشـط» لمن أولـى أولويات الحركة. فالهـدف هو تشـكيل هـذا العالم مـن خلال القيـم الإسـلامية.[٢٢] وبهـذا يصير التطهّـر من خلال العمل الجماعي سـبيلًا لطهـارة النفس. إن ما يقدّمه غولن إلى البورچوازية الأناضولية التي تزيد ثروتها وإلى الفئات المتعلمة منهم، هو دافعية

وتبرير أخلاقي هم في أمس الحاجة إليه. وتستخدم حركة غولن قوى الدفع الداخلية المستمدّة من الثقافة التركية، والمتمثّلة في مفاهيم الخدمة والهمة والإخلاص في تشكيل المجتمع طبقًا لأسس الأخلاق الإسلامية. فبالخدمة يضفي الإنسان الشرعية على أنشطته التعليمية والاقتصادية بوصفها طريقة لعبادة الله. ولا يرى أتباع غولن أنفسهم جماعة مصالح؛ بل جماعة محورها الالتزام الديني وهدفها خلق مجتمع أكثر إنسانية حسب رؤيتهم. وتتشابه رؤيتهم الثقافية الشاملة وممارساتهم الدينية الاقتصادية لما يتضمنه فكرة ماكس ڤيبر المعروفة عن الأخلاق البروتستانتية وهي: أن العمل الذي وراءه دافع ديني هو الذي أفرز روح الرأسمالية، وهي بدورها أحدثت تحوّلات كبرى في التطور التاريخي للغرب.[٢٣] فمع صعود برجوازية حضارية متطورة، اتسعت القاعدة الاجتماعية لمنتجي التعليم ومستهلكيه، أما قبل ظهور الطباعة وانتشار التعليم، فكانت «حلقات» القراءة هي مراكز الخطاب والتأويل الديني. وكان فضاء القراءة «العام» يتمحور حول المدارس الدينية، والأحياء المحيطة بها، ولم يكن الفضاء العام فضاءً دنيويًا.

يقيس غولن وأتباعه نجاحهم الروحي إلى حد بعيد بالثمار الدنيوية لأفعالهم. وتأسيسًا على اعتقادهم بأن غولن يسعى إلى إحياء الإسلام دينًا وحضارة، تحت قيادة الأتراك الأناضول، اندفع هؤلاء المثقفون والتجار، وهم حديثو عهد بالحضر، إلى ترجمة هذا النجاح الدنيوي وتشكيله طبقًا لمبادئهم الدينية، وانطلاقًا من حرص على نجاح دنيوي لا يقل عن النجاح الأخروي.

لماذا يتبرّع الناس للحركة؟ مفهوم الهمّة

إن مصدر التمويل الرئيس لحركة غولن هي لقاءات لجمع التبرعات تعرف باسم «همّة توبلانتلاري». ويتم تنظيم هذه اللقاءات بدقة لتشمل برامج ثقافية وتقديم مرطبات وأطعمة خفيفة وكلمات يلقيها فئات مختلفة من الناس، لاسيما طلاب الحركة الناجحون الذين يروون قصة نجاحهم. ويُدعى الحاضرون إلى

التبـرّع لمشـروعات الحركة، ويحدد لكل لقاء من لقاءات الهمّة مشـروعًا يُدعى المشاركون إلى التبرّع له.

يقوم القائد المحلي للحركة على تنظيم هذه اللقاءات، ويعرف «بالخادم» أو «أبيـه»، وهـو عادة ما يدعو أصحـاب الأعمال التجارية الصغيرة والمتوسـطة حتى صارت هذه اللقاءات مصدر الدخل الأول للحركة. وقد شـاركت بنفسـي، كمراقب، في أربع من لقاءات «الهمّة» في إسـطنبول، كما صارت هذه اللقاءات مشـاهد لاسـتعراض المكانة والنفوذ في المجتمع أمام أعضاء الجماعة الآخرين (الذين لا يتمتعون بالقدر نفسـه من النفوذ). ويعلم الجميع بقدر تبرّع كل متبرّع حتى صارت هذه اللقاءات مواقع للتباهي بالثروة والكرم، وبوجه خاص بالولاء للحركة، وبذلك يقع ضغط غير مباشـر على المشـاركين ليقدموا المزيد، وأحيانًا مـا يتجـاوز ذلـك إمكاناتهـم. وعادة مـا يكـون لأكثر المشـاركين سـخاءً أولاد مسـجلون في النظام التعليمي التابـع للحركة، أو أعمال ترتبط بأتباع مجموعات تجارية مؤيدة للحركة.

يبدأ اللقاء عادة بتلاوة القرآن، يليها عدد من «الشهادات» الموجزة المؤثّرة عاطفيًا، يقصد من يلقونها اسـتنفار المشـاعر الإسـلامية التركية للأعضاء، وهي تحوي إشارات إلى الماضي العثماني، وبعد خطابات الشهادات يطلب قائد لقاء الهمّة من المشاركين التبرّع بشكل مباشر. وفي بعض الحالات تبدأ عملية جمع التبرعـات بعـد عرض فيديـو لعدد من المشـروعات الناجحة لحركـة غولن. ثم يُدعى الحاضرون إلى المشاركة في مشروعات مستقبلية هدفها رضا الله وخدمة الإسـلام وجماعتهم والأمة التركية عامة. وعادة ما يحدّد الفرد في لقاءات الهمّة أو حفـلات جمـع التبرّعات المشـروع المرغوب أو المزمع إقامتـه وتكلفته، ثم يبدأ أحدهم في تحديد الهبات المخصصة له، فيقال مثلًا: «سأتبرّع بعشرين ألف ليرة لهذا المشـروع، فمن يحب أن يشـارك في إنجـازه؟» وقد حقق نظام تحديد المشـروع المتبرع له نجاحًا كبيرًا، فالأمر يسهل عندما تكون التبرّعات مخصصة لمشروعات في آسيا الوسطى، حيث يستنفر غولن في الأعضاء انتماءهم العرقي و«مسؤوليتهم التاريخية» عن «أرض الأجداد».

وتلي مناطق البلقان آسيا الوسطى في نجاح حملات التبرّعات؛ إذ يبني قائد الحملة دعوته على فكرة حماية الحضور العثماني ودوره في البلقان، كما إن قضية المسلمين البوسنيين وما وقع عليهم من تطهير عرقي على يد القوات الصربية يستثير عواطف المشاركين مما يدفعهم، على نحو مباشر أو غير مباشر، إلى التبرّع من أجل الدين والكرامة القومية والتاريخ العثماني المشترك. معنى ذلك أن لقاءات «الهمّة» هي أيضًا مواقع (لإعادة) بناء الذاكرة المشتركة، وفي حالات كثيرة لتلقين الحضور أسس هويتهم التاريخية، وحثّهم على التصرّف حسب ما تقتضيه مسؤوليتهم عن هويتهم الإسلامية العثمانية التركية. والملاحظ أن حركة غولن وسّعت في السنوات الأخيرة أنشطتها الخيرية فانتقلت إلى مواقع جديدة مثل أمريكا الشمالية وأفريقيا.

بعد ذلك يقوم أعلى أعضاء الحركة مكانة في المنطقة بدعوة الأعضاء إلى التبرّع «للخدمة»، ويعلن مقدار ما تعهدوا بالتبرّع به أثناء اللقاءات. ويسهل على الرعاة المحليين متابعة تطور المشروع داخل تركيا أو خارجها. ولا نعرف لحملات التبرّع هذه توثيقًا ورقيًا أو بيانًا رسميًا بكيفية إنفاق ما تمّ جمعه، أو كيفية نقله من مكان إلى آخر؛ فمن لحظة الجمع حتى انتهاء المشروع لا يكاد يُعلن شيء عن عمليات الإنفاق مما يجعل الجوانب المالية والحسابية في حركة غولن بعيدة عن الشفافية. ويثير منتقدو الحركة أسئلة عن غياب الشفافية هذا، ولكني شخصيًا لم أسمع أي شكاوى تتعلق بالفساد أو بطريقة الإنفاق من الرعاة أنفسهم، فعلى الثقة تقوم أغلب المعاملات المالية داخل الجماعة، ويقول الواقع إن تبرّعات الأفراد والشركات الصغيرة والمتوسطة في ازدياد كبير منذ تحرير الاقتصاد التركي بعد ثمانينيات القرن العشرين.

والسؤال التلقائي هو: لماذا يقبل المسلمون الأتراك من الطبقة الوسطى على التبرّع لحركة غولن بهذا السخاء، فبرغم أن أغلب التبرّعات تأتي من رجال الطبقة الوسطى فهناك من أنشطة جمع التبرّعات ما هو مقصور على النساء. ويتبرّع الناس عادة لشعورهم بالانتماء إلى القضية التي تتولاها الحركة. كما إن

«العطاء» واجب ديني. يقول الناس غالبًا إنهم يتبرّعون أو يتطوعون «لإحداث اختلاف» وتعني هذه العبارة أشياء شتى للناس، فيقول بعض المسهمين مثلًا:

أريد أن أتبرّع بالمال لمشروع بعينه مثل التعليم في البوسنة؛ لأني أريد أن أحدث اختلافًا في حياة هؤلاء الناس الذين عانوا الاضطهاد دومًا لمجرد أنهم مسلمون. وسيكون للتعليم أثر باق وواضح في حياتهم، فإتاحة التعليم للبوسنيين أهم من إرسال الطعام.(٢٤)

بل إن كثيرًا من التجار يشعرون أنهم يتخذون مواقف إسلامية من القضايا المهمة للمسلمين وللإنسانية، فيدعم هؤلاء التجار هذه المشروعات تعبيرًا عن اهتمامهم. وكذلك لأن بعض هذه المجموعات لها علاقات تجارية مع الدول التي تقام بها المشروعات.

تمثّل مصادر تمويل الحركة واحدة من أكبر نقاط الجدل داخل الدوائر العلمانية في تركيا، فبعض الكماليين يشيرون إلى الجمهورية الإيرانية الإسلامية أو إلى المملكة العربية السعودية بوصفهما المصدرين الرئيسين لتمويل حركة غولن. وتنطلق هذه الادعاءات التشهيرية التي لا سند لها من العداوة الآيديولوجية، والجهل بطبيعة الرؤية العثمانية للحركة نفسها. وأرى أن كل تمويل الحركة تقريبًا يأتي من أتراك داخل تركيا أو مغتربين أتراك في دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة، وتملي علينا الاختلافات الأيديولوجية استبعاد التمويل الإيراني أو السعودي من أي من أنشطة الحركة. مع ذلك يظل السؤال قائمًا: لماذا يقبل الناس على التبرّع بسخاء للحركة؟

بناء على مقابلاتي الشخصية وصلت إلى أربعة أسباب رئيسة:

١) دينية: مثل إخراج زكاة المال وزكاة الفطر والصدقة وخدمة الإسلام.

٢) أسباب وطنية: تتمثّل في المساعدة في بناء تركيا أقوى مع أصدقاء من الخارج، والوفاء بمسؤولية مشتركة عن مجتمعات إسلامية في آسيا الوسطى والبلقان.

٣) أسـباب شـخصية ذاتية: ما يدفع الفرد هنا للتبرّع للحركة هو الحصول على تقدير الجماعة.

٤) أسـباب اجتماعية: وهو رد فعل لضغط مـن الجماعة وتوقعاتها. لكن دوافـع العطـاء الجوّانيـة لهـا السـبق داخل حركـة غولن علـى دوافع المنفعـة المادية والشـخصية. فعندما زادت أسـئلتي عن سـبب تبرّعه المستمر للحركة شعر محدثي بالضيق، وهو تاجر له أصول من مدينة ريزه على سـاحل البحر الأسـود، فقال: «أنا لا أشـترى شيئًا بتبرعاتي سوى الآخرة، وخدمة الإنسان لوجه الله، والإسهام في مشروع يجعل هذا العالم أرقى وأفضل للحياة».[٢٥] ويقول داعم عتيد آخر للحركة: «أتبرّع سنويًا لسببين: أؤدي واجبي في درء الضرر عن الناس وأساعد المحتاجيـن. وعندما أراهم ينشـئون المدارس فـي أنحاء مختلفة من تركيا لتعليم الناس أشعر بالسمو».

الشبكات الاجتماعية لحركة غولن

إن المصطلح الأقرب إلى وصف عملية «الانضمام» إلى حركة غولن هو «الانتمـاء» أو «التضامـن»، وليس العضويـة (أو التبعيـة)؛ لأن الانضمام يقتضي عمليـة رسـمية ومؤهـلات عضوية واشـتراك عضويـة منتظمًا، وليـس في حركة غولـن هـذه العضوية الرسـمية. فالنـاس يأتون ويذهبـون على حسـب التزامهم وقدراتهـم علـى تحقيق أهداف الحركة؛ فالحراك فـي الاتجاهين كبير، ويصعب تمييـز الداخـل من الخارج. أما مصطلح «تابـع» أو «مريد» فيمكن أن يطلق على بعض من في الحركة فقط، وليس على كل النشـطاء فيها لأنهم يدخلونها بسـبب مشـروعات محـدّدة. وعـادة مـا يرتبط النـاس بأنشـطة الحركة من خلال شـبكة المـدارس والصـلات العائليـة والعلاقات التجاريـة أو الأصدقاء. قـال لي أحد المتعاطفين مع الحركة «غير المتفرغين»: «يقتصر دعمي على أنشطتهم التعليمية في تركيا؛ لأننا ينبغي أن نبني أمة متعلّمة لنعزّز ديمقراطيتنا ولنسـتعيد قوتنا».[٢٦] وعندما أشرت إلى أنشطة أخرى قال:

أنا لا أدعم تلفزيونهم أو صحفهم لمستواها المتدني ولأنها ضد العسكرية التركية؛ فعليهم أن يتجنّبوا السياسة. ينبغي على كل الجماعات الدينية ألا تتورّط في السياسة. لا أقرأ صحيفتهم الزمان ولا أشاهد تلفزيونهم «ساما نيولو». وعليهم أن يتركوا ذلك لمن هم أقدر منهم على تغطية الأحداث ولغير المتحيزين».(٢٧)

وبناءً على لقاءاتي الشخصية، يمكنني أن أقول إن من لا تدفعهم الأهداف الروحية والحياة الآخرة من المشاركين يمثّلون أقلية، لكنها كبيرة. وعلى سبيل المثال، يقول موظف حكومي متقاعد:

> إن خريجي مدارسهم ناجحون، يعظّمون الله ويحترمون قيم مجتمعهم. كما إن مشاركتي في أنشطتهم تتيح لي لقاء أناس كثيرين، بعضهم ساعدني في المستشفى وفي مكتب البريد. ففي تركيا، لاسيما في إسطنبول، تحتاج إلى أناس تثق بهم حتى تنجز عملك، وهم يساعدونك، فلا تشعر بالوحدة. عندما دعوني إلى المشاركة في تظاهرة للمطالبة بتعديل دستوري، ذهبت، وكانت هذه أول مرة أشارك فيها في مسيرة سياسية.(٢٨)

من المؤكد أن الحركة تتيح «فضاءات للعلاقات الاجتماعية» وشبكة تفاعلات بين مختلف الناس في المدن في سبيل بناء رأس المال الاجتماعي (أي الثقة والتنسيق في العلاقات الاجتماعية).(٢٩) إن الثقة والتعاون والتضامن هي ثمرة شبكات العلاقات الدينية الدنيوية التي تتبعها حركة غولن. كما إن هذه الشبكة من العلاقات تساعد الناس على تجاوز مشكلات في حياتهم اليومية (في المستشفى أو مكتب البريد)، وعلى نشر معلومات عن قضايا سياسية. وتتيح شبكة العلاقات الاجتماعية المترامية تدفق المعلومات لغولن عن الحاجات المختلفة للمجتمعات المحلية؛ فعندما تظهر مشكلة اجتماعية حادة أو حاجة عاجلة، عادة ما تسرع جماعات غولن في المنطقة بتقديم الحل، وتصل بعض هذه الحلول إلى غولن نفسه لاعتمادها. يعني هذا وجود بحث عن الحلول يتجه من القاعدة إلى القمة، فبدلًا من أن يبحث غولن بنفسه عن الحل، يستمع إلى القادة المحليين ويعلن موافقته أو يوصي بتعديلات. مثال ذلك، عندما واجهت

حركة غولن المحلية في ديار بكر التي يسكنها الأكراد انخفاضًا في معدل خريجي المـدارس الثانوية، فأقاموا مراكز تقوية دراسـية، وقبل تطبيق القرار أرسـلوه إلى غولـن فوافق عليه. بهذه الطريقة، يطلع غولن على المشـكلات المحلية لمناطق عديـدة في تركيا وخارجها بشـكلٍ وافٍ برغم منفاه الاختيـاري في أمريكا. تعزز هذه العلاقات قدرة الأفراد المدنية مما يحافظ على مستوى منتظم من المشاركة السياسـية. باختصار، يسـاعد رأس المال الديني على تكوين رأسمال اجتماعي، ويعزز رأس المال الاجتماعي المشاركة السياسية. أي إن رأس المال الاجتماعي الذي تولده شبكة العلاقات الدينية يغذي الانخراط في النشاط السياسي.

تسـاعد أنشـطة حركـة غولـن علـى تدريـب القادميـن من مـدن الأطراف والأقاليم، فتعلمهم كيف يبنون المدارس والمستشـفيات والمصارف أيضًا. توفر الحركة شبكة العلاقات الاجتماعية التي تيسر التفاعل وتبادل المهارات والبضائع والأفكار. وتسمح هذه الشبكة من العلاقات الاجتماعية بتحقيق منافع دنيوية مع المنافـع الروحيـة للمنتمين إليهـا. فالأتراك المقيمون فـي دول الاتحاد الأوروبي تجمعهم الحركة حول هدف تعليم الأطفال وتدريبهم. وبرغم أن الناس يجتمعون لمناقشـة موضوع التعليم ومشـكلات الشـباب، فإن التضامن الديني يأخذ شـكلًا مدنيًـا من خلال تكوين شـبكة العلاقات وتنظيمها. وتقـدم الحركة التربية المدنية داخـل تركيـا وخارجها عن طريـق تدريب الناس على تكويـن الجمعيات الأهلية وجمـع التبرّعـات ولإقامة المـدارس والمشـاركة في الأنشـطة الجماعية. أي إن أنشـطة الحركة ذات الأسـاس الديني تساعد على إرسـاء قيم المشاركة والمعرفة والكفـاءة والتسـامح والثقة بالمؤسسـات. وتعزّز هـذه القيم ثقافـة الديمقراطية. ويشعر المنتمون إلى الحركة بأنهم يملكون المهارات والمعرفة اللازمة للمشاركة في الأنشـطة العامة والمناقشـات وكافـة العمليات المطلوبة لإحـداث تحول في مجتمعاتهـم المحليـة. بإيجاز، لا تسـير الحركة وفق خطة شـاملة يتم تطبيقها من القمـة إلى القاعدة، بل إنها تسـتجيب للطلبات والحاجات القادمة من أي جمعية محلية تابعة. ترسل الجمعية المحلية الطلب وينتقل قادة الحركة إلى هذا المجتمع المحلي للتعامل مع هذه المطالب والقضايا.

كما توفر الحركة بضائع عديدة، تنافسية، داخل السوق الديني التركي تجذب إليها قطاعًا كبيرًا من أهل الأناضول. تشمل هذه البضائع تعليمًا منضبطًا متكاملًا يؤدي إلى اجتياز الاختبارات الجامعية، ويكوّن إحساسًا بالهوية، وجماعة يأوي إليها أعضاؤها ماديًا وروحيًا. مع ذلك ليس في الحركة مفهوم «العضوية» الرسمية، فالحركة متاحة دخولًا وخروجًا في أنشطة الحركة وفضاءاتها. فللناس حرية الاشتراك في نشاط ما ورفض آخر، إن أرادوا ذلك. وتستخدم حركة غولن فضاءات فرص في الإعلام والسوق والتعليم لتحويل الفكر إلى فعل. وثمة سؤال مهم عن هذه الحركة والحركة الثورية عمومًا وهو: «لماذا كانت أكثر قبولًا لدى أهل الحضر من مريدي الطرق الصوفية التقليديين وأغلبهم من الريف؟» ومن أكبر العناصر المحفزة في هذا تلك الشبكة من العلاقات الاجتماعية التي تتيحها، فهي تشمل صلات بأناس مختلفين وشبكة أعمال تجارية وحراكًا اجتماعيًا وإحساسًا بالجماعة.

وهناك عامل آخر هو استخدام الحركة للوسائل الشفهية والمطبوعة في نشر أفكارها، فهذه الوسائل مناسبة تمامًا لتيسر دمج المهاجرين الجدد في المراكز الحضرية الكبيرة. ويستمع القادمون الجدد إلى المدينة إلى شرائط غولن ويقرؤون كتبه أكثر من أعمال سعيد النورسي، فإن قدرًا كبيرًا من جاذبية غولن يكمن في شخصيته الكاريزمية الجامعة، وحضوره القوي كخطيب تليفزيوني. فهو يستخدم التليفزيون والإذاعة كما يفعل الدعاة الإنجيليون الأمريكيون، فيعبر عن الإسلام بلغة جمهوره التركي. وتمكنه براعته في الخطابة وإخلاصه الواضح بأن يحرك الجماهير بعظاته. يستخدم غولن لغة تركية سلسة تمزج كلمات جديدة مع أخرى قديمة، وعبارات تركية وإسلامية مع لمسات عامية محلية في مواضع مناسبة، تمكنه من الوصول إلى قاعدة عريضة من المريدين بصرف النظر عن خلفيتهم أو تعليمهم أو مكانتهم الاجتماعية. ففي أحاديثه عن الفكر الديني والسياسي العثماني الحديث يتناول غولن هذه القضايا من زاوية الإسهام في تشكيل الدولة والوعي القومي الديني.[٣٠] وغولن شاعر مجيد أيضًا يثير شعره حنينًا رومانسيًا للماضي العثماني، ويبين ارتباطه بالمجتمع التركي

المعاصر.[٣١] ويسعى شعره إلى تشكيل وعي عرقي إسلامي (تركي إسلامي) يدعو إلى تعبئة الشباب لتحقيق رسالة تاريخية، وهي تحديدًا بناء تركيا قوية غنية تسترد دور القيادة في قلب العالم الإسلامي.[٣٢]

بنية الحركة

تتكون جماعة غولن من ثلاث دوائر. في قلب الحركة مجموعة المؤمنين المخلصين الذين يقودون الأنشطة (الخدمة) بروح الولاء التام غير المشروط للحركة وغولن، الزعيم. يضم هذا القلب أعدادًا كبيرة من الجامعيين من ذوي التخصصات «الفنية» (مثل الهندسة) أصولهم من الريف أو مدن تركية صغيرة. ويتكون قلب الحركة الرئيس من «الإخوة الكبار»، وجيل جديد من القادة ذوي تعليم جامعي أمريكي أو أوروبي، ومنهم أقرب أعوان غولن وتلاميذه، ويحظون باحترام كبير وتطلب مشورتهم بانتظام في شؤون السياسات الكبرى، وفي الأنشطة اليومية. وغالبية هؤلاء الأخوة الكبار نشطاء متفرغون يعملون كمحترفين بمرتبات في مؤسسات الحركة. ونشأ عدد كبير من أعضاء مجموعة القلب في خلفية وطنية محافظة، أمثال: هارون نوكات، وعبد الله إيماز، وشريف علي يتكالان، وإسماعيل بويوكشلبي. وكان القلب في ما مضى يضم عددًا أكبر لكنهم نقلوا إلى مواقع أقل أهمية. فحسين كوليرس، مثلًا، الذي يقدم نفسه ويعرّف عمومًا بأنه المتحدث باسم الحركة، لا يملك سيطرة كبيرة على عمليات صنع القرار. كما إن أناسًا مثل علي بيرم وعلاء الدين كايا أو لطيف أردوغان، كانت شخصيات مرموقة وهم الآن أقل ظهورًا. ويدور في السنوات الأخيرة جدل متزايد بين الجيلين الأقدم والأحدث من قادة الحركة. فأفراد الجيل الجديد من القادة أكثر إقدامًا ومباشرة في التعبير عن هويتهم وأهدافهم واستراتيجياتهم. ويضم هذا الجيل الجديد أكرم دومانلي، ومصطفى يزيل، ورضا نورميرال. ومن خصائص الحركة المهمّة التغيير المستمر في المواقع القيادية و«انعدام التسامح» في ما يخص عدم الكفاءة والأخطاء. من هنا، يستعر الكفاح للارتقاء في سلم صنع القرار في مؤسسات الحركة.

تضم الدائرة الثانية «المنتسبين»، وهم الذين يدعمون أهداف غولن الدينية القومية ويشاركون، على نحو مباشر أو غير مباشر، في تجسيد مفهوم البر أو الإيثار من خلال أعمال الخير المتعلقة بـ«الخدمة». وتضم هذه الدائرة أصحاب الأعمال الصغيرة والمتوسطة ورجال الأعمال، ومنهم تتكون مجالس أمناء مؤسسات عديدة في الحركة. فهم من يدعمون أنشطة الحركة في مناطقهم من خلال حملات التبرّع التي ينظمها متطوعون محليون. وتتخذ الدائرة الثانية شكلًا أفقيًا إذ تتكون من شبكات منتشرة في مختلف الأحياء، وعلى رأس كل شبكة قائد أو «إمام» (لم تعد الحركة تستخدم كلمة إمام؛ بل كلمة «خادم» أو «أبيه»)، ويقوم على تسيير أعمال هذه الدائرة قادة على مستوى الدولة أو المنطقة أو الحي يسمون أيضًا «أبيه». ويتولى هؤلاء القادة مسؤولية تطبيق القرارات وتسهيل تدفق المعلومات من القواعد إلى القيادات، وهم يختارون من قِبل الدائرة الأولى. ويصبح الفرد قائدًا بسبب تفكيره الإبداعي وكفاءته وإخلاصه المجرب وقبوله الاجتماعي. وأحيانًا ما تكون قيمة الولاء والإخلاص أهم من القدرة والكفاءة. وهكذا يتمتع كثير من القادة المحليين بالإخلاص والإبداع في التنظيم، لكنهم ليسوا مثقفين، ومنهم من لا يهتم بالثقافات الأخرى. وانضمام جيل جديد إلى الحركة، يثري النبع الذي يختار منه القادة المحليون.

وأخيرًا، يأتي المتعاطفون الذين يتفقون مع أهداف غولن ولكن لا يشتركون في تحقيقها. ويعمل هؤلاء على حماية أدوات البر (الإيثار) من مدارس وصحف وبيوت للطلاب. وتضم هذه الفئة الأكبر كثيرًا من المسلمين اسمًا منهم اللاأدريون والملحدون، الذي يتفقون مع بعض قيم الحركة وأهدافها الرئيسة. وهكذا يقل تماسك جماعة غولن في الدائرة الخارجية، لكن القلب يعمل بانضباط كانضباط الجيش، ويضبط العلاقة بين الدائرة الأولى والثانية قيم الولاء والثقة والكفاءة والاجتهاد.[٣٣] وتتوزع السلطة تدريجيًا من الداخل إلى الخارج. وشهدت السنوات الأخيرة لا مركزية في السلطة، حتى صار كثير من قادة الحركة المحليين أكثر استقلالية؛ لأن الحركة نمت، وبدأت الحاجات المحلية تصوغ شكل الحركة وطبيعتها. وقد تحولوا إلى «ما يشبه الأمراء» لا

«الإخوة الكبار» بسبب تحكمهم في ميزانيات ضخمة وأملاك منها المدارس. كان غياب الحماية القانونية في الماضي واحتمال إصدار الدولة الكمالية لقانون يجرم الحركة ويصادر أصولها وكل أموالها وأملاكها واستثماراتها، فقد كانت هذه الأشياء تكتب باسم القادة المحليين وليس باسم المؤسسة.

من المهم أن ندرس ازدياد ثروة الحركة ونفوذها منذ عام ٢٠٠٢، فقد وقعت تحولات دالة في ذلك الوقت. تتسم بنية الحركة بالشكل الأفقي والدوائر المتداخلة، وتؤدي الدائرة الأولى وظيفة «لجنة الحكماء» ويدور بها تنافس مستمر على التحكم في الدائرتين الأخريين. ولأن غولن ليس له نائب أو رجل ثان، يتخيل بعض الرجال في الدائرة الأولى أنهم يشغلون دور خليفة غولن بعد رحيله. ويتعرض من يفصحون عن رغبتهم في تولي خلافة غولن في القيادة للنقد، وإذا لزم الأمر الاستبعاد من الدائرة الأولى من جانب أعضائها الآخرين. وهكذا، هناك تنافس حقيقي على المستوى النفسي بين الشخصيات الرئيسة في الدائرة الأولى، كما إن إحدى أهم السمات المميزة لهذه الشخصيات هي أنهم لا يريدون فتح الدائرة لأعضاء جدد. وللدائرة الثانية أهمية كبرى؛ لأنها تضم القادة الإقليميين ومنظمي حملات التبرع، ومع اتساع الدائرة يقل وضوح مسؤوليات من فيها، وتقل اشتراطات الولاء للحركة. فالدائرة الخارجية تحت سيطرة المتعاطفين مع الحركة الذين يعبرون عن دعمهم لأنشطة غولن دون أن يصبحوا مشاركين نشطاء في المشروعات الدينية للحركة. وتتكون كل دائرة من حزمة من شبكات الآراء والممارسات وأدوات الحركة التي تهدف إلى خلق الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية اللازمة لتحقيق تعريف الحركة لـ«الحياة الكريمة». وعلى ذلك، تتكون الدوائر من شبكات اجتماعية يكوّن أعضاؤها صلات بينهم من خلال القيم والأهداف المشتركة، وتؤثر هذه الصلات على العلاقات التي تربط أتباع الحركة. وتتباين كثافة العلاقات داخل الدوائر والشبكات حسب قربها من القادة، وحسب الانقسامات الاجتماعية السياسية؛ ففي داخل الشبكات تحدد الصلات بين الأعضاء قيم السلوك وأنماطه وأسلوب الحياة. أما في حالة الدوائر فالمعايير هي التي تسهل عملية تكوين

الروابط. وتتيح هذه الشبكات مساحة محدودة للقرار الشخصي والاستقلالية، فمكانة الفرد يحددها موقعه داخل بنية الشبكة. ولهذه الشبكات دور حاسم في إيجاد الوظائف والترقي، وخاصة جمع المعلومات المفيدة للحركة عن الأنشطة السياسية والتعليمية والاقتصادية. وهذه الشبكات هي ما يكون الدوائر وبالتالي ما يُعرف بـ«الجماعة»، أي الكيان الذي يمزج بين جانبي مجتمع الجماعة حسب مفهومي ماكس ڤيبر (gemeinschaft، أي الجماعة، وهي الصلات الاجتماعية القائمة على القيم والمعتقدات المشتركة)، و(gesellschaft، أي المجتمع، وهي الصلات الرسمية وغير الشخصية). تعمل المثل والأهداف المشتركة التي صاغها غولن نفسه عمل المادة اللاصقة التي تتماسك بفضلها الدوائر والشبكات المتباعدة. وهناك جانبان آخران شديدا الأهمية في جماعة غولن وهما: عمق شعور أفراد الشبكة بالانتماء لها، والتزامهم الأخلاقي تجاه الحركة بالعمل على إدراك أهدافها. توائم حركة غولن بين أفكار وممارسات مختلفة، وتمزج بينها، ما دام ذلك يعين على تحقيق هدفها بإنشاء مجتمع مسلم.

يشتهر غولن وأتباعه بالتعبير الصريح عن مشاعره، بل والبكاء علنًا. ولابد من دراسة هذا البكاء التلقائي ودلالته في السياق الثقافي التركي الأوسع؛ حتى نتمكن من فهم الخارطة الوجدانية للحركة. ففي الثقافة التركية تمثل الأسرة والحيّ أهم مصدرين لتنمية وجدان الفرد وبناء شخصيته. وبعد ما أن شاركت بنفسي في بعض التجمعات التي يبكي فيها الناس وهم يستمعون إلى غولن، أرى أن أعماق الشعور الديني الذي يظهر أثناء البكاء، هو تعبير غير لفظي عن شعور يظهر عندما تتم استثارة النفس الجوانية عن طريق خطابات غولن ولغته الجسدية، وهو يمثل ولاءهم للحركة (ليس بالضرورة لغولن بل لرسالته).

في السنوات الأخيرة يتعرض الإسلام وطريقة الحياة الإسلامية لتحوّل كبير بعد انتشار فضاءات الفرص بكثافة في السوق والإعلام والتعليم والسياسة. وفي قلب هذا التدين الجديد يكمن التظاهر بالورع في أشكال من السلوك العلني. أقصد بهذا شكلًا من التدين الذي يتسم بالحيوية في جانب الشعائر والممارسات الظاهرة، وما يحدث أمام الناس، وليس في ما يتعلق بعمق الأخلاق. وبرغم

سـعي غولـن لمقاومة هذا في من حوله عـن طريق تكرار أن الأخلاق هي جوهر الإسلام، فالزمن وحده هم ما سوف يحدد نجاحه أو فشله.

استطاعت الحركة أن تنتج شكلًا جديدًا من الدعوة لا يتم عن طريق الوعظ التقليدي؛ وإنما عن طريق المشـاركة وتقديم الأسـوة الحسـنة، لكن هذا الشكل الجديد من الدعوة الإسـلامية يتم وفي خلفية المشـهد أزمة الإسـلام السياسـي. وبرغـم تطـور بنية الحركة لتكون على شـكل دوائر متداخلـة تنطوي على تراتبية علـى قمتهـا الزعيم الروحي وهو غولن، فالحركـة لا تصدر بطاقات عضوية ولا تقيم مراسـم انضمام رسمي، فباب الحركة مفتوح، وكل من يجيد الانضمام إلى أنشـطتها أو يتركها إن لم ترق له. هذه العضوية المرنة غير المقيدة (الانتسـاب) تسـاعد الحركـة علـى طرح نفسـها بوصفها منظمـة مدنية تطوعيـة. كان من أهم إنجـازات غولـن تحويـل الطاقة الإسـلامية من بناء مسـاجد الإسـلام السياسـي (وربمـا العنف) إلى بناء الشـبكات التعليمية والمؤسسـات الإعلاميـة والمالية. وانطلاقًـا مـن هذا حدد ثلاثـة مجالات ضروريـة لإقامة مجتمع إسـلامي قوي: المعرفة من خلال التعليم، والإجماع العام عن طريق الإعلام، والقوة الاقتصادية عن طريق بناء شركات ومؤسسات مالية لها قدرة تنافسية.

وقد نظمت الحركة نفسـها في مجالات عديدة، فأنشـأ أتباعها مؤسسـات تجاريـة إقليميـة وقوميـة ودوليـة تنسـق بيـن عناصـر مجتمـع الإعـلام، مثـل: «الكونفيدرالية التركية لرجال الأعمال والصناعة» (TUSKON).

وبدعـم هؤلاء المتعهدين أنشـأت الحركة آلاف المـدارس والكليات في تركيـا وخارجهـا، كمـا إنها تمتلك ثانـي أكبر مجموعـة إعلامية فـي تركيا: أكبر صحيفتين يوميتين (الزمان والزمان اليوم)، وسـت قنوات تليفزيونية (سامانيولو، إس. هابـر، مهتـاب، إيرو، يوموركاك، هازار)، ومحطتـي إذاعة (بورس ف م و، راديو دنيا)، ووكالة أنباء عالمية (وكالة جيهان للأنباء)، وبعض دور النشر (إيزيك للنشر، نيل، كايناك أ. س. بلوم دوم)، وعددًا من المجلات والدوريات الفصلية مثل: سـيزنتي (فـي الثقافة والعلـوم)، وإيكولوجي (في قضايا البيئـة)، وفاونتين

[النبـع] (فـي الفكر العلمـي والروحي)، ويغمر (فـي الأدب)، ويني أوميت (في العلوم الدينية)، وأكسيون (مجلة إخبارية أسبوعية)، وجونكا (مجلة أطفال).

وتملك الحركة أيضًا مستشـفيات خاصة (مثل مستشفى سيما)، وعيادات للرعاية الصحية في مدن مختلفة. كما أنشـأت شركة للتأمين (إيزيك سيجورتا)، ومصـرف لا يعمـل بنظـام الفوائـد المصرفية (بنك آسـيا). وفي الفصـول التالية سأعرض بتفصيل أكبر أنشطة الحركة التعليمية والإعلامية والتجارية.

يتسـاءل الباحثـون والعامة: هـل الحركة جماعة دينيـة، أو مجموعة عمل سياسـي، أو منظمـة مجتمـع مدني؟ والحقيقـة أن الحركة تجمع ذلـك كله. وإن غيـاب الحدود بين الأنشـطة الدينية والسياسـية والاجتماعية هـو مما يثير الريب حـول الحركـة، فالمؤسسـات الاجتماعية والمدنيـة لدى غولن لها جـذور دينية وتشارك في الحوار العام، وتوسع حدود الفضاء العام بدمج أفكار ورؤى متنوعة في الحوار. وعلى سـبيل المثال، فإن مؤسسـة الكتاب والصحفيين التابعة لغولن شـريك نشـط في الفضاء العام بما تقوم به من أنشـطة، وبما تنشره من مطبوعات سنويًا وأسبوعيًا. وهناك لحظات تتخذ فيها الحركة موقفًا سياسيًا من سياسات أو ترتيبات سياسـية معينة. ولأن أنشـطة الحركة لا تحكمها مؤسسة مركزية واحدة، وإنمـا مجموعة من المؤسسـات والأفـراد يجمعهم الاقتناع برؤيـة غولن، يظهر التكهن بوجود «بنية خفية» للحركة.

خاتمة

من المفيد أن نعود إلى فكرة ماكس ڤيبر عن العلاقات الانتقائية حتى نفهم شبكة الجماعات التي تكون حركة غولن، وذلك لأن الاقتصاد والدين والسياسة في هذه الحالة يضيع، بل ويفسر بعضها «بعضًا»، بمعنى أن التغير في فهم الدين ومؤسسـاته يعكس تغيرًا في البنى الاقتصادية في تركيا. يقول غولن: إن الإنسـان لا يجد نجاته في «الخروج» أو «الانسحاب» من الحياة الاجتماعية، بل في خضم الأنشـطة الاجتماعيـة والاقتصاديـة. وتمثل الحركة دراسـة حالـة لكيفية تحويل الأفـكار الدينيـة إلى عمل، وكيف يضفي أتباع الحركة معنى ذاتيًا على أنشـطتهم

الاقتصادية. وأقرّ هنا أن أفكار ماكس ڤيبر أثّرت بعمق على فهمي لحركة غولن، وأقتبس هنا قوله: «إن العقل البشري... مدفوع إلى التأمل في المسائل الأخلاقية والدينيـة، ولا تدفعه الحاجة المادية، بل نزوع جواني لإدراك العالم بوصفه كونًا له معنى تم اتخاذ موقف منه»،(٣٤) ومع تواصل النجاح المالي والسياسي لحركة غولن، تتسـع فئات المشـاركين في أنشطتها. وقد تغيرت الحركة منذ عام ٢٠٠٢ علـى نحو أخرجهـا عن وصف الحركـة الدينية. كما اتسـع نفوذها حتى صارت «شبكة نفوذ» تسهل الوصول إلى مراكز بيروقراطية (حكومية) معينة، مما يفصلها عن أصولها الدينية. وتتجه الحركة سـريعًا نحو التحول إلى شبكة مؤثرة للحراك وتحقيق الربح. أي إن الحركة تعكس هوسـنا الثقافي بالصورة الذهنية والمكانة والنفوذ. وهكذا، فإن الحركة التي تصف نفسها بأنها ذات أصول روحية عجزت عن تحويل كل من يدعي أنه يتبع غولن إلى إنسان أرقى أخلاقيًا، بل إنها أتاحت للنـاس الأدوات والعلاقـات التي يحتاجونها ليكونـوا صورًا أوضح لما هم عليه بالفعل. تتوسع الحركة ويزيد نفوذها فيسعى إليها كثير من الانتهازيين ليستعملوا مواردها. ولا تحدث الحركة أثرها الإصلاحي في كل قطاعات الشعب بالدرجة نفسـها، وبرغم أنها تقوم علـى تعليم الأخلاق والتعاطـف والاهتمام بالآخرين، فإنها منشغلة بأهداف دنيوية هي جمع الثروة وتحقيق النفوذ.

إن حركة غولن ظاهرة متعددة الأوجه، متقلبة تعكس الأزمات الاجتماعية الثقافية لتركيا دولة ومجتمعًا؛ فالسياسـيون يسـتغلون تساهلها، والتجار ينتفعون بشـبكاتها فـي توزيـع بضائعهم وتكويـن رأس مـال اجتماعي. ويسـتفيد الفقراء والمهمشـون مـن الصناعات المعرفيـة التي تنتجها والمتمثلة في تقديم مسـتوى عـالٍ من تعليم الرياضيات والعلوم. ويقدر عامة الأتراك فيها صرامتها الأخلاقية المتمثّلـة فـي دقة مواعيدهـا وإتقانها. ونظرًا لتعدد أوجـه حركة غولن، يمكن أن تعتبرها ممثلة لسمات متناقضة: الشعبوية والنخبوية، المادية والصرامة الأخلاقية، الجماهيرية والرأسمالية.

- ٤ -

التعليم وإعداد «جيلٍ ذهبي»

للتقدم طريق واحد في التعليم كما في غيره من شؤون البشر، وهو العلم في كنف الحب. فبدون العلم لا حيلة للحب، والعلم بلا حب دمار.[1]

برتراند راسل (١٩٦١)

إن أهم ما أنشأه فتح الله غولن من شبكات هي الشبكات التعليمية التي تنتشر حول العالم، لاسيما في آسيا الوسطى وأفريقيا ودول البلقان؛ فالتعليم في نظر غولن ضروري لمشروعيه الكبيرين وهما: مشروعا الإصلاح والتنمية الإسلامية، وذلك لتحقيق ذروة الروحانية الحقّة. ويرى غولن أن علم الله والعلم به موضوع أصيل لإعمال العقل الإنساني وللتأويل؛ فإن الكون يطرح أسرارًا أبدية على العلم والبحث أن يكشفا عنها تدريجيًا. ولا تناقض بالضرورة بين العلم والدين؛ فتراكم المعرفة عن الكون وخلقه هو نفسه صورة من الوحي الإلهي يكشفه للناس، فيسهم في تكوين وعيهم بالله وبديع صنعه. وبرغم أن العلم الطبيعي قد ينقض أحيانًا الرؤى الدينية التراثية للخلق؛ فإنه يعجز وحده عن أن يشمل السر الكبير وراء ما يسميه هايدجر «الكينونة والوجود». إن الانفصال بين التعليم الديني والتراثي، والتعليم القائم على العلوم الحديثة ينبع، كما يرى غولن، من قلب الاغتراب الحداثي الذي يخشى أن يتحول إلى عدمية. كما إن المهمة الأساسية التي يضطلع بها التعليم في أسمى مستوياته هي إبدال

العلم بالجهل، دون الوقوع في فخ العدمية أو النسبية المتطرفة والسخط. أما في أكثر مستوياته عملية، فهو ركيزة مشروع الإصلاح والتنمية الإسلامية عند غولن.

بدأت حركة غولن في تركيا بأنشطة تعليمية في بداية الثمانينيات، أولها معسكرات صيفية و«منارات» أو مجموعات نقاشية ونزل لطلاب الجامعة، وامتد ذلك النشاط ليشمل المدارس الثانوية الخاصة والعديد من الجامعات[٢]. من هنا، تتضح أهمية فهم تركيز الحركة الكبير على التعليم، وسيسمح لنا هذا الفهم بالتعرف على الأهداف الكبرى للحركة نفسها وتحليلها. وسأقوم في الجزء الأول من هذا الفصل بدراسة ثلاثة عوامل محفّزة في فلسفة غولن عن التعليم، وذلك بإظهار أهميتها: (أ) الأسباب الدينية التي تقرر أن العلم ضروري لأي حياة روحية حقيقية. (ب) الأسباب الاجتماعية الاقتصادية لأن الجهل هو مصدر التخلف الاقتصادي والاجتماعي، والتعليم هو السبيل الوحيد للقضاء عليه. (ج) الأسباب السياسية.

يقول غولن وأتباعه إن الأنشطة التعليمية ينبغي أن تستهدف قطاعات الأعمال المهنية والفكرية داخل المجتمع التركي؛ لأن هذه القطاعات هي أصل العلمانية اليعقوبية، وإن «غرباء الوطن» الذين تشربوا معرفة سطحية بالوضعية المتطرفة هم الذين أعلنوا الحرب على تراث تركيا الإسلامي العثماني السلجوقي. وفي الجزء الثاني من الفصل، سأعرض علاجات غولن للأمراض الاجتماعية والسياسية التي تعاني منها تركيا في سياق إنشاء جيل جديد من الصفوة، برع في العلوم الطبيعية والدينية ويسهم في تشكيل جماعة فكرية وأخلاقية جديدة. أما الجزء الثالث فيقدم تحليلًا للمجالات والاستراتيجيات التي سينشّأ بها هذه الجيل الجديد الذي يسميه غولن «الجيل الذهبي». وفي الجزء الأخير من الفصل، سأعرض النتائج الإيجابية والسلبية لمشروع إنشاء جيل جديد وتوليه مواقع نفوذ، وسأعرض كذلك الانتقادات الموجهة إليه.

يشارك غولن أرسطو في اهتمامه بالحياة الكريمة، لكنه يختلف عنه لاعتقاده بأن البشر لا يمكن أن يرتقوا إلى أسمى طبائعهم إلا وهم «كائنات متدينة» وليسوا «حيوانات سياسية». وإن البشر لا يمكن أن يدركوا إنسانيتهم

الكاملـة إلا من خلال التديّن وخدمة الآخرين، كما يؤكد سـعيد النورسـي مرارًا وتكـرارًا. وقـد تأثر غولن بفهم الرجل لطبيعة الإنسـان وتعريف الحياة الكريمة. ويقدّم غولن في كتاباته إجابة واضحة لسؤال «ما معنى الحياة الكريمة؟» فيقول: «إن الحياة الكريمة هي ما تجري حسب تعريف الإسلام ومبادئه الأخلاقية، وهي التي يحياها المرء وهدفه الرقي بالمجتمع». ويمكن أن يُطرَح اعتراض مبدئي هنا على حركة غولن، وهو أن معنى الحياة الكريمة لا يمكن أن يتحدّد على المستوى الفردي الذاتي، كما في حالة الأيديولوجيات التحررية؛ لأن تحديد التعريف على هذا النحو يعني إلى حد ما استبعاد فكرة التأويل. ولا تدرك الحركة إدراكًا كاملًا وجـود تعريفات متناقضة للحياة الكريمة يختارها الأفراد على أسـاس منظومات قيم مختلفة، أما من منظور غولن فالقرآن عرّفنا الغرض من الحياة، وللمؤمن أن يدرك إمكاناته من خلال تحقيق هذا الغرض.

مركزية التعليم

التعليـم هـو همّ الحركة الأول لاسـيما فـي العالم الإسـلامي، لكونه أمرًا دينيًا وأداةً للإصلاح، فهناك حكمة إسلامية تقول «اطلبوا العلم ولو في الصين». ويقول غولن: «إن واجب الإنسان الأول ومغزى حياته، هو طلب الفهم، والسعي لذلك يسمى التعليم، فهي عملية سعي للكمال نصل خلالها في الأبعاد الروحية والفكريـة والبدنيـة لوجودنـا إلى المقـام الذي نكون لـه أهلًا، وهو مقام سـيادة الخلـق».[٣] فالتعليم من المنظور الإسـلامي هو السـبيل الوحيـد لمعرفة الخالق والخلق حق المعرفة.

إضافة إلى هذا السبب الديني، يرى غولن أن أسباب التخلّف الاجتماعي والاقتصادي في المجتمعات الإسلامية مرجعها الجهل والأمية، ويعد التعليم أداةً ناجعةً لقهر التخلّف؛ فإن تعليم نخبة جديدة بالإضافة إلى تعليم الجماهير يؤدي إلى زرع بذور التقدم والتنمية في العالم الإسـلامي؛ فالمدرسـون يكلّفون بإعداد نخب جديدة أفرادها على اسـتعداد للتضحية بأنفسـهم من أجل المصلحة العليا للمجتمع الإسلامي. وستمثّل هذه النخبة الجديدة جيلًا جديدًا من المتخصصين

والمفكّرين لا تدفعهم المصالح المادية وحدها بل مصلحة مجتمعهم؛ فإن تخلُف كثيرٍ من المجتمعات الإسلامية هو في رأي غولن من نتائج مشروعات تحديث خاطئة، ومن نتائج الاغتراب عن التراث التاريخي والديني والثقافي. وهذا الاغتراب هو أيضًا مسؤول عن أزمة الهوية الحالية، والمسلمون قادرون على تجاوز هذه الأزمة إذا اتخذوا سبيل التنمية والإصلاح الذي يسمح للمجتمعات الإسلامية بالتحديث دون الاغتراب التام، ودون عدوانية تجاه تراثهم كما حدث في التجربة الكمالية. فالتعليم الناجح هو مفتاح إنعاش المجتمعات.(٤)

ظن المسلمون منذ عصر «التنظيمات» أن الإصلاحات التغريبية التي طبقت في نهاية العصر العثماني وبداية العصر الجمهوري، قد أدت إلى ظهور فئة «غرباء الوطن» وهي نخبة تشرّبت المفاهيم الفوقية الغربية واحتقار تراثهم وأبناء وطنهم. ويعتقد غولن، مثل النورسي، أن نظام التعليم الجمهوري الكمالي نشر النسبية وزرع الاغتراب، ولم يقدّم دليلًا أخلاقيًا يعين تركيا مجتمعًا ودولة على التماسك والتقدم. بإيجاز، يرى غولن أن النظام التعليمي الكمالي يؤدي إلى إفقار الروح الإنسانية، وينتج نخبًا تتسم بالأنانية والاغتراب ينظرون إلى مجتمعهم نظرة تشبه نظرة الأجنبي المحتل. من هنا، كان التعليم محور إنشاء نخبة مضادة أو «جيل ذهبي» يعالج الاغتراب والفساد. وقد اعتمد غولن في تحقيق ذلك على موارد طبقة التجار في الأناضول ليجسد رؤيته للتحول التعليمي لتركيا والعالم الإسلامي الأوسع. فاستعان بهم في إقامة نزل الطلاب والمنح الدراسية للطلاب الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا أو يأتون من المناطق الريفية.(٥)

وأخيرًا، يتيح التعليم لغولن فضاءً مهمًا يبني فيه رؤيته للإسلام المستنير في السياق الحي والضروري للمدارس المدنية. إذ إن مشروع غولن للحداثة والإصلاح الإسلامي يعتمد على صيغة من صيغ العلمانية مستمدة من رؤية أنجلو- أمريكية للتنوير. تلتقي في هذه الفضاءات المهجّنة ألوان من الأفكار العلمانية والدينية، وبذلك تكون هذه الفضاءات منشأ مجتمع حديث متقدّم، وفي الوقت نفسه يملك الأخلاق والروحانية. وهكذا تكون المدارس والتعليم

حاضنة لنهضة إسلامية؛ ومن ثم فالاستثمار في التعليم يمكّن الحركة من تحقيق التحوّل الاجتماعي والسياسي من خلال تحقيق تحوّل في الممارسات الاجتماعية واللغة السياسية للمجتمع. وبرغم ادعاء حركة غولن الدائم أنها لا سياسية، فإن هذا الزعم لا يمكن أن يتحقق بالمعنى العام لكلمة سياسي.

تتهم كثير من الجماعات العلمانية الكمالية في تركيا حركة غولن بمحاولة أسلمة المجتمع من خلال استراتيجياتها التعليمية، وبالسعي إلى السيطرة على الدولة. وإن الصدام حتمي بين رؤية غولن للحداثة والإصلاح التي تتخذ أصولها من طرح جديد للتراث الإسلامي العثماني، والرؤية الكمالية اليعقوبية التي تسعى إلى خلق هوية تركية لا إسلامية، بل معادية للإسلام، تنبع من خطابات مصطفى كمال أتاتورك وتقديس شخصيته بوصفه نبيًّا أو مؤسسًا لتوجهٍ جديدٍ تمامًا. ويرى نقّاد حركة غولن من الكماليين أن اهتمام الحركة بالعلم الحديث والتربية الحديثة، وابتعادها عن التعليم التقليدي مجرد غطاءٍ أو مناورةٍ تكتيكية. لكن ما يستحق التقدير حقًا هو أن مشروع غولن للحداثة الإسلامية يستتبع حتمًا أشكالًا من العلمنة الداخلية، وانصرافًا كاملًا عن منهج الأصولية السلفية. لكن هذه الصيغة من العلمنة لا تكاد تشبه الصيغة الكمالية اليعقوبية في شيء.

تكوين الشبكات التعليمية

ثمة علاقة وثيقة بين الشبكات التعليمية التابعة للحركة والتي تسعى إلى «وصل» و«نشر» وفي المقام الأول «ضبط» السلوك والتفكير من جانب وخطابها السائد المتعلق بالأخلاق والهوية من جانب آخر. وتسعى شبكات التضامن والهوية هذه إلى ضبط أعمال التابعين للحركة وصياغتها، من خلال تصور معين للمسؤولية الأخلاقية والتزامٍ قويٍ بالحركة. ويتكون الخطاب الأخلاقي داخل الحركة من أفكار هذه الشبكات ومعاييرها؛ إذ يستخدم غولن المثل الإسلامية لبناء لغة قومية وأخلاقية متينة وسامية، تستخدم في مناقشة القضايا المعاصرة والتفاعل مع المجتمعات الأخرى الإسلامية منها وغير الإسلامية. بيد أن جلّ الشبكات والمؤسسات التابعة لغولن لا تربط ارتباطًا مباشرًا بموضوعات دينية،

وغالبًا ما تنكر ارتباطها الصريح بغولن نفسه أو بالإسلام. وبرغم أن غولن نفسه لا يسيطر بشكل مباشر على الشبكات التعليمية فإنه، في فترة الانقلاب الكمالي الناعم في تركيا سنة ١٩٩٧، اقترح بنفسه تسليم هذه الشبكات للدولة. وهكذا، وبرغم نفي أتباعه، فإن غولن له صلة مباشرة بهذه المؤسسات والشبكات عن طريق رسم أهدافها الكبرى واستراتيجياتها الممكنة.

أدارت شبكة غولن مئات المدارس رفيعة المستوى الأكاديمي وجيدة التمويل في الأناضول والبلقان وآسيا الوسطى والشرق الأوسط وجنوب آسيا وأفريقيا والولايات المتحدة أيضًا، ولا يوجد في كثير من هذه المدارس تعليم أو توجيه ديني محدد، كما لا توجد منظمة واحدة تدير هذه الشبكات التعليمية واسعة الانتشار. مع ذلك هناك أشياء مشتركة فيما يخص النظام واللباس والسلوك والأهداف. كذلك فإن العلاقات الشخصية بين أتباع الحركة، ومنها الهدف المشترك والفهم المشترك للحياة الكريمة، تمثل خارطة للأفعال والتوجهات يهتدي بها أتباع الحركة في مختلف السياقات الاجتماعية والسياسية. ومن خلال المشاركة في أنشطة الحركة التعليمية، يجتمع أتباعها على قيم الفخر بها والانتماء والإحساس بالإنجاز الناتج عن رعاية نظام تعليمي يؤدي إلى نجاح أكاديمي والتزام بالأخلاق والخدمة الاجتماعية؛ فالجميع مرتبطون برؤية شبه أفلاطونية لتربية «جيل ذهبي». إن هذا الهدف هو ما يدفعهم في كل ما يفعلون ويستخدمون في تنفيذه من معسكرات صيفية ومنارات ونُزل الطلاب ومراكز التقوية التعليمية والمدارس. يقول غولن:

> إذا كان المسؤولون عن إدارة دولة ناجحة فاضلة يتم اختيارهم لنبل أرواحهم وأفكارهم ومشاعرهم، فستكون الدولة ناجحة وقوية. أما الحكومة التي يديرها مسؤولون يفتقرون إلى هذه الصفات فهي مازالت حكومة، لكنها لا هي بالناجحة ولا بالدائمة. وطال الزمن أو قصر فسيظهر سلوك هؤلاء المسؤولين السيئ كبقع سوداء في وجه الحكومة تسوّدها في عيون الناس.(٦)

ومـع ازدياد نشـاط الحركة فـي تقديم الخدمـات التعليميـة، وعلى وجه الخصـوص المتعلق منها بالإعداد للتعليم الجامعـي، ومع تحقيق خريجي هذه المدارس مستويات أكاديمية مرتفعة، نجحت المدارس التي تحت رعاية غولن في جذب أبناء النخبة المسـتقرة. وكانت أهم عناصر الجذب في هذه المدارس لأوليـاء الأمور العلمانيين وغير المسـلمين أيضًا هو نجاحها التعليمي، لاسـيما فـي المـواد العلميـة والتقنيـة. إذ يعتقد غولن، مثل سـعيد النورسـي، ويؤكد أن التعليـم والديـن لا يتعارضان ولا ينفي أحدهما الآخر؛ بـل إن العلم يعيننا على فهـم خلـق الله، وحقيقة طبيعـة الكون. والتعليـم عند غولن هو أهـم أداة لفهم سلطان الله وذاته العلية. من هنا، تولي شبكة مدارس غولن أهمية خاصة للتربية العلميـة فـي مقابل الإنسـانيات أو الفنـون العامـة التي قد تنقض أسـس رؤيتها الدينية والأخلاقية.[٧]

تتأثر الطريقة التربوية لغولن تأثرًا كبيرًا بكتابات سعيد النورسي، فهو يؤكد علـى وحـدة المعرفة الدينية والروحية والعلمية، وفي قلب هذه المعرفة سـلطان اللـه وحضـوره. وجـرت أول تجربة تربوية تمزج بين طـرق المعارف الثلاثة في معسـكرات صيفيـة أدارهـا غولن فـي أزمير فـي منتصف السـتينيات. لم يتجنب غولـن فـي هذه التجربة الحداثة، ولـم يضع سـلطان العقل في مواجهة الوحي بل حاول التوفيق بين الاثنين. وعندما بدأ التعليم الجامعي ينتشر في مختلف المدن التركيـة فـي منتصف السـبعينيات وأوائـل الثمانينيات، انتهز غولـن هذه الفرصة ليبنـي النـزل للطلاب، واسـتخدم هذه النـزل كمراكز جديدة للتعليم الإسـلامي غير الرسـمي. وبدأ يزيد من تشجيعه لمريديه على الاستثمار في النظام التعليمي الخـاص.[٨] وعندمـا زاد التنافس على دخول الجامعـات صعوبة، بدأت الحركة في إنشـاء مدارس للإعـداد مع نزل الطلاب للطلاب المسـلمين المحافظين في المراكـز الحضرية. وإضافة إلى معسـكرات الصيف والنزل الطلابية والمنارات، أصـدر غولـن مجلته الشـهرية سـيزنتي ليصل إلـى قطاع أكبر من النـاس في عام ١٩٧٩، وضمت سـيزنتي مقالات عن العلاقة بين العلم والدين، وحاولت نشـر العلم من خلال لغة إسلامية.

تزامنت أفكار غولن ووجوده مع لحظات تاريخية مفصلية لتلك التوليفة السياسية التركية الإسلامية، التي حاول قادة الانقلاب العسكري في عام ١٩٨٠ نشرها، وما تبعها من صعود البورجوازية الإسلامية الأناضولية. ومع نهاية الحرب الباردة في عام ١٩٩١، وعملية عاصفة الصحراء، سعت الولايات المتحدة إلى تقديم الإسلام التركي بوصفه نموذجًا يعارض ما عرف بخطر «الإسلام المتطرف» الإيراني في كثير من دول الاتحاد السوفييتي المستقلة حديثًا. كما اعتبرت حركة غولن حاجزًا محتملًا في مواجهة الإسلامية السياسية الصريحة بقيادة نجم الدين أربكان في تركيا وفي غيرها من الدول. أما اعتبارها تحديًا أو خطرًا من جانب بعض مراكز القوى فقد تغير مع الانقلاب الناعم في عام ١٩٩٧، عندما أعلن غولن تأييده له من باب التهدئة. وكانت المفارقة، أن ظهرت عداوة مدبري الانقلاب الكمالي له، بل وزادت. كان تغير السياقات التاريخية في تلك الفترة فرصة لحركة غولن لإعادة التمركز، فاستغلت هذه الظروف ببراعة.[٩]

المسلمون المعاصرون وتربية «جيل ذهبي»

يعتمد مستقبل أي أمة على شبابها، وإن أي شعب يريد أن يؤمّن مستقبله ينبغي أن يبذل أقصى طاقته في تربية الأطفال، كما يبذلونها في غيرها من القضايا. إن سبب الرذائل التي نجدها في الجيل الحالي، وعدم كفاءة بعض الإداريين والمشكلات التي تعاني منها الأمة، يرجع إلى الظروف السائدة والنخبة الحاكمة منذ خمسة وعشرين عامًا، تمامًا مثلما سيكون من يتولون مسؤولية تعليم الصغار اليوم مسؤولين عن الأخطاء والرذائل التي ستظهر في الخمس وعشرين سنة القادمة. فمن يريد أن يتنبأ بمستقبل أي أمة من حيث أخلاقها، ما عليه إلّا أن ينظر في التعليم الذي يقدم إلى الصغار وإلى تنشئتهم. فالمعرفة وحدها سبيل الحياة «الحقّة». لذلك، ينبغي أن يعد من يهملون التعليم «أمواتًا» ولو كانوا على

> قيد الحياة. فلقد خلقنا لنتعلم ولنوصل ما تعلمناه للآخرين. ويتوقف صواب قراراتنا على سلامة العقل وقدرته على التفكير السليم، وبالعلم والمعرفة تضيء العقول وتنمو، والعقل المحروم من العلم والمعرفة يعجز عن الوصول إلى قرارات سليمة، ويسهل خداعه وتضليله.(١٠)

أما جيل غولن الذهبي فسيكون قوامه من حصّلوا العلوم الطبيعية والدينية فاستطاعوا حل تناقضات الحياة في المجتمعات العلمانية المعاصرة دون التخلي عن إيمانهم بدينهم.(١١) وعلى هذا الجيل الذهبي الاضطلاع بمهمة ثقيلة وهي التوفيق بين الدين والعلم، وفي الوقت نفسه نشر القيم الأخلاقية الإنسانية في مواجهة شبح نسبية ما بعد الحداثة وعدميتها. ويتسم الجيل الذهبي بالإخلاص والمسؤولية والإصرار وكثير من المثالية وإنكار الذات.(١٢) ويتحدث غولن في المقتبس التالي بعبارات كأنها من نيتشه:

> سيفكرون ويبحثون ويؤمنون ويفيضون بالمتعة الروحية، وسيستخدمون الوسائل الحديثة على خير وجه، لكنهم لن يهملوا قيمهم التراثية والروحية في بناء عالمهم.. وسيجمع هذا الجيل الجديد بين الروحية العميقة، والمعرفة المتنوعة، والتفكير السليم، والمزاج العلمي، والنشاط الرشيد. ولن يكتفوا بما يعرفون وسيواصلون تحصيل العلم بذواتهم وبالطبيعة وبربهم.(١٣)

يحمل غولن المعلمين رسالة خاصة في تربية هذا الجيل الجديد وتأهيله، فيصف نشاطهم التدريسي بأنه صنو الرسالة الدينية، وقد وجه دعوته إلى أفضل العقول للمشاركة في إعداد الجيل الذهبي، كما دعا أتباعه إلى الاستثمار في التعليم وليس في بناء المساجد. وقد وضع غولن هذا النشاط التدريسي في إطار إسلامي فسماه «إرشادًا» وكفاحًا لإنقاذ الأرواح عن طريق تعليمها كيف تفهم عظمة الخالق والمخلوق. ويرى غولن أن المعلمين يضطلعون بأسمى جوانب الخدمة عن طريق تعليم الأجيال القادمة وإعدادها، ويصف غولن المدارس بـ«الفضاءات المقدسة» الجديدة، والمعلمين بأنهم «أولياء الله»:

على المعلمين أن يعرفوا كيف يصلون إلى قلوب التلاميذ فيتركوا علامات لا تمحى في عقولهم، وعليهم أن يختبروا المعلومات التي سيقدمونها إلى الطلاب عن طريق الرقي بعقولهم وحكمة قلوبهم. فالدرس الجيد يقدم للتلاميذ ما هو أكثر من المعلومات النافعة أو المهارات، بل هو يرقى بهم إلى آفاق ما لم يكونوا يعلمون، وهذا ما يمكّن الطلاب من اكتساب رؤية مستبصرة بحقيقة الأشياء، ورؤية كل حدث بوصفه إشارة من عالم لا تراه عيونهم.[١٤]

الهوية الأخلاقية والرسالة العامة التي يحملها الجيل الذهبي

يؤمن غولن بأن أي مجتمع حر عادل يلزمه أخلاقيات عامة، ولا يمكن أن تنشأ هذه الأخلاق إلا بأحد أشكال الإيمان الديني بالإضافة إلى المحاسبية. ويرى غولن أن التعليم الأخلاقي الشامل المستمد من الإسلام هو حل هذه المشكلة؛ فقد كان الفضاء السياسي التركي في العقود الأخيرة «عاريًا» وخاليًا من أي اهتمامات أخلاقية تحكمه المصالح الأنانية الضيقة، والوطنية الغوغائية التي تبرر انتهاكات الحقوق الأساسية للإنسان. ويريد غولن نظامًا تعليميًا متجذرًا في الأخلاق الإسلامية، كما يعتقد أن «المسؤول الحكومي أو رجل الأعمال يستطيع أن يغير من المجتمع أكثر مما يستطيع الواعظ؛ لأن جزء التدين الخالص في المجتمع تم تهميشه إلى درجة تجعل المعرفة الدينية عاجزة عن التأثير في المجتمع.»[١٥]

ومع ظهور بيئة سياسية ليبرالية جديدة في تركيا، وصعود البورجوازية الإسلامية أتيحت لغولن فرصة لم تتح لسعيد النورسي لتطبيق أفكاره عن التعليم بوصفه أهم أداة لتكوين نمط جديد من المجتمع. وعلى خلاف النورسي أيضًا، يولي غولن أهمية كبيرة للحراك الديني، ليس في جانب العلم أو الاعتقاد فحسب، بل في «السلوك» و«الفعل» وترجمة أفكاره إلى أفعال. ويدعو هذا النشاط الديني كل المريدين إلى عدم الانتظار في سلبية أن يتحقق ما يريدون؛ بل إلى السعي الحثيث لتحقيقه من خلال الخدمة أو الإسهام في تحقيق الصالح

العـام. فعلـى المؤمنين أن يتذكـروا دائمًا أن تجنب الخطيئـة لا يكفي، بل ينبغي العمل لإحداث تغيير وخلق عالم أكثر إنسانية، وهذا واجبهم.[١٦]

فضاءات الفرص التربوية

ثمة مواقع عديدة تتم فيها الأنشـطة التربوية التي تهدف إلى إنشـاء الجيل الذهبي. أول هذه المواقع المعسكرات الصيفية التي بدأت في أواخر الستينيات، ثم تواصلت مع «المنارات» والنزل الطلابية ومراكز التقوية التعليمية والمدارس. وسأقدم كلًا من هذه الفضاءات وبرنامجه التعليمي المميز بالتفصيل.

في المعسكرات الصيفية يتعلم الصغار قيم الاهتمام والمشاركة والتعاون، ففـي المعسـكرات الصيفية التي أقيمت في أزمير، صاغ غولن أسـاليبه في تعليم الدين والعلم معًا، واختبرها وعدّلها لبناء نوع جديد من الشـخصية تسـخر نفسها لتحقيق هدفه بإنشـاء منهج حياة إسـلامي. إن العمل الجماعي هو المبدأ الرئيس الذي دعا إليه غولن، فبه يتعلم الصغار كيف يجتمعون كفريق يعمل على تحقيق هـدف مشـترك. وفـي هذه المعسـكرات، وهي للذكـور فقط، تُخلـق الفضاءات اللازمة لتكوين الشـبكة الاجتماعية والقراءات والمناقشـات الجماعية والصحبة الدينية والأنشطة الرياضية.

المنارات والدرسخانات

يشـبّه غولـن هذه المنـارات بدار الأرقم بن أبي الأرقم وهو من السـابقين في الإسلام، وكان المسلمون الأوائل يجتمعون في بيته ليتعلموا دينهم الجديد. يصـف غولـن المنـارات بأنهـا «مـلاذ يحتمـي فيه الشـباب مـن غيـاب الإيمان والتأثيـرات المفسـدة للنظـام.. وأرجـو أن يجد فيهـا كل صغير العون لتشـكيل شـخصيته والارتقاء بها عن طريق العيش المشـترك، ودعـم البيئة المحيطة».[١٧] وفي المنارات يعيش شـباب من خلفيات اقتصادية واجتماعية مختلفة في غرف مشـتركة، وفـي ثقافة من التناغـم والأخوة والروحانية، بيئة توفـر بديلًا نظيفًا آمنًا لطلاب الجامعات القادمين من بيئات محافظة اجتماعيًا وسياسـيًا و/ أو غير آمنة

في تركيا. فكثير ممن تلقوا منحًا دراسية من مؤسسات حركة غولن يلقون الرعاية داخل المنارات طوال فترة تعليمهم، بعد ذلك يتطوعون أو يعملون في مؤسسات تنتسب للحركة في وظائف المعلمين أو الصحفيين أو الأعمال الكتابية، أو ينشئون شركاتهم الخاصة ويعملون في السوق مع الإبقاء على صلتهم بالحركة بوصفهم من الرعاة الجدد.

تكرس هذه المواقع الاجتماعية غير الرسمية لتنمية التدين وروح الصحبة بين أتباع الحركة. ويجتمع الطلاب الشباب في هذه المنارات على القراءة الجماعية لكتابات سعيد النورسي وغولن ثم مناقشتها. وتتخلل الصلوات ومجالس الدعاء هذه الاجتماعات. والعنصر المركزي في هذه الاجتماعات هو الإيمان الروحي بضرورة تغيير الذات والبيئة الاجتماعية الثقافية المحيطة. فهذه المنارات مراكز لغرس القيم التطهرية مع خلق توازن بين الجوانب الجوّانية والبرانية للتدين. فالإيمان الجواني شرط الالتزام الخارجي؛ إذ يرى غولن أن الأعمال الجماعية التي تتم في إطار «الخدمة» و«الهمّة» هي دليل الإحياء الروحي للأمة التركية. يقول أحد قادة هذه المجموعات الذي أبدى نشاطًا كبيرًا في مالتيبي في إسطنبول: «لابد أن يظهر الإيمان بالإسلام والقناعة بالقرآن في الأفعال الشخصية والجماعية، فالإسلام بلا فعل مثل صك بلا رصيد».[١٨] بتعبير آخر، يكتسب العمل الصالح وكل ما يفعله الإنسان من خير قداسة إذا كان عن إيمان، وهذه الأعمال الصالحة هي استثمار المؤمنين في الآخرة. ثم يضيف: «لا يمكن فصل الإيمان عن العمل فهما كلٌ لا يتجزأ، وإن كنت مؤمنًا بالله فعليك أن تفعل شيئًا يرضيه». ويتوافق هذا الاهتمام بالانضباط والتديّن مع البنية القيمية السلطوية لتركيا الحديثة؛ إذ يولي غولن أهمية كبيرة لفضائل الانضباط في العمل والطاعة واحترام المهنة. إن هذه البنية القيمية هي التي أرست قواعد الانطلاقة الاقتصادية الليبرالية الجديدة في تركيا. والمثال في ذلك، ما يسميه ڤيبر بـ«الأخلاق البروتستانتية».

أدت الحوارات الدينية والمطبوعات الإسلامية دورًا حيويًا في تطور الفضاء العام التركي بعد الكمالي. فقد أسهمت كتابات غولن وما نشأ عنها من

نصوص وحوارات في نشـر ثقافة قرائية متدينة. وترتبط الصحوة الإسـلامية في تركيا ارتباطًا وثيقًا بالطباعة والتعليم الجماهيري، فكلاهما سبب ونتيجة لاتساع ثقافـة الكلمـة المطبوعـة التي تطلبتهـا عملية بنـاء الأمة. فقد كانـت كتب غولن تحتاج أناسًـا عاديين ليقرؤوها ويناقشـوها فيما بينهم. وبرغم اتساع ثقافة الكلمة المطبوعة، لم تتوقف التقاليد الشفهية وحفظ القرآن؛ بل زادت. وهكذا فقد أدى التديّن والصحوة الإسـلامية دورًا إيجابيًا مهمًا في نشـر ثقافة الكلمة المطبوعة، ونشـر نمط جديد من التعـارف الاجتماعي يخلق داخل حلقـات القراءة. وعلى نمـط اجتماعات المنشـقين في ألمانيـا في القرن الثامن عشـر، أتاحت المنارات فضاءً للتجمعات الدينية داخل البيوت.[١٩] ففي هذه البيوت يقرأ الناس ويتناقشون ويصلون معًا. وقد سـاعدت هذه التجمعات الدينية المنفصلة عن المسـجد على تنمية التديّن، وتعزيز الانضباط في العمل، وإنشاء علاقات اجتماعية قوامها الثقة بين المريدين يرجى لها أن تفيض على غيرها من الفضاءات الاجتماعية. وهكذا صـارت هذه البيوت وكالات لإحداث تغيير اجتماعي ورعاية تشـكيل الإسـلام في ضوء الحاجات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة.

المنـارات مراكز للحوار وتبادل الحديـث والمعلومات على نحو تلقائي، مـع ذلـك فهناك دائمًا درجة من «السـلطة» فـي يد من يدير الحـوارات. من هنا، تكتسـب درسـخانات سـعيد النورسـي ومنارات غولن أهميتها الكبرى بوصفها أدوات لاسـتقبال الأفـكار والممارسـات ذات الصبغـة الدينية ثم نشـرها. توجد المنـارات فـي كافـة أنحـاء تركيـا، وهي شـبكات للمعلومـات تقرأ فيهـا الكتب وتناقـش، ويتـم فيهـا تبـادل المعلومات عـن السياسـة والاقتصـاد. وكانت هذه المنـارات بمثابـة الحضانـات المؤسسـية التـي يمكـن أن يخرج منهـا المثقفون والقادة الجدد، ومنها يكتسبون الشرعية.

يحضـر الطـلاب في المنارات «الـدروس» أو «الحوارات»، أو ما يسـمى بالتركيـة «الدرس» أو «الصحبة»، التي يرأسـها «أخ أكبر أو أخت كبرى» (أبيه أو أبلـه). وهـم يقرؤون في كتب غولن أو يشـاهدون فيديوهات، ويضعون رسـالته في سياق الحياة اليومية والخطاب السياسي السائد. ويقوم الأخ الأكبر بدور قائد

المجموعـة، والمعلم الذي يسـعى إلى غرس القيم الإسـلامية في الطلاب. كما تدور دائمًا مناقشـات تسـعى إلى توضيح مفاهيم واستخلاص الرسالة الأخلاقية فـي صيغـة عبارة «ما الـذي ينبغي عملـه؟» والنمط السـائد في هذه المناقشـات «نمـط قصصـي»، فهنـاك دائمًا قصة عن حيـاة النبي محمد أو أحد الشـخصيات الإسـلامية البـارزة. والهـدف الرئيس من هـذه الدروس والمناقشـات هو إظهار ارتبـاط المبـادئ الأخلاقيـة الإسـلامية بالحيـاة اليوميـة، ووضع اسـتراتيجيات لمعالجـة الأزمـات الاقتصاديـة فـي المجتمـع الحديـث. أما الصحـف اليومية، باسـتثناء صحيفتـي الزمـان وبوجـون، والكتب التـي تعتبر كتبًا إسـلامية فينصح بتجنبهـا لسـببين: «تخصص الصحف مسـاحة كبيـرة للأمور السياسـية، كما إنها تشـبه الصحف الصفراء بتخصيص مسـاحات كبيرة لحياة نجوم السـينما، ولهذا حتمًا نتائج مفسدة يمكن أن تؤدي إلى الانقسام بين الطلاب».[٢٠] وبرغم أن قادة الحركـة يحاولـون تبرير هذا «الحظـر» أو الرقابة على الصحـف والكتب البديلة عن طريق الإشـارة إلى فائدة حماية الطلبة من التشتت والمحافظة على تركيزهم على القيم الدينية؛ فإن هذه الطريقة التعليمية تشـير أيضًا إلى حدود الفكر الناقد المستقل الذي تتبناه الحركة.

تعد المنارات بمثابة فضاءات شبه مقدسة حيث يُدعى إلى التقوى وتؤدى فيها الواجبات الدينية على أكمل وجه. فيؤدي الطلاب الصلوات الخمس، وفي حالات كثيرة يؤدي توقيرهم للأخ الأكبر إلى نشأة لون من التضامن بينهم، وإلى تشـرّبهم مبادئ أخلاقية وشـعائر تخـص هذه المنارات؛ فالطـلاب القادمون من خلفيـات دينيـة ومحافظة، والباحثون عن الإشـباع الروحي يجـدون راحة كبرى فـي هـذه الدور التي تقدم لهم دليلًا أخلاقيًا ومـلاذًا يحتاجونه من بيئات المراكز الحضريـة الكبيرة الغريبة عليهـم. ولا تمثل المنارات بالنسـبة للطلاب القادمين مـن قـرى الأناضول ومدنها الصغيرة انفصالًا عنيفًـا عن بيئاتهم؛ بل تقدم «صيغة حديثة لعالمهم الأخلاقي».

وكمـا لاحظت بنفسـي، يجتمـع في منـارة بادربورن فـي ألمانيا مجموعة من خمسـة عشـر طالبًا من خلفيـات متنوعة، يقرؤون إحدى مقـالات غولن من

كتابه استحضار شكوك القرن (Asrin Getirdigi Tereddutler) الذي يدعو فيه المسلمين إلى قراءة الكون والنظر فيه كأنه كتاب ينتظر التأويل. فعندما يسعى المرء إلى فهم عجائب الطبيعة والكون فإنه يفتح أبوابًا لفهم إرادة الله ووحيه (أي القرآن). ثم يطرح الطلاب سلسلةً من الأسئلة عن التفاعل بين الإسلام وعجائب الكون. يقول أحد الإخوة الكبار: «لابد أن ندرس الكون من خلال علامات وجود الله وصفاته». وكانت خلاصة هذه المحاضرة أن القرآن يكشف علامات الآخرة والكون والطبيعة والإنسان. وقد سألت أحد الطلاب مرة لماذا يأتي إلى هذه المحاضرات، فأجاب:

> آتي هنا لأتعلم أشياء جديدة لم أكن أعرفها، فلم أفكر من قبل في الطبيعة والكون والبشر في إطار هذه النظرة الكلية. وفي السنوات الأخيرة، كنت أشعر بجوع روحاني شديد، ولا يعرف أبي الكثير عن هذه الأشياء، ولا يمكن أن تسأل عنها في المدارس؛ لأن المدارس الألمانية لا مكان فيها «لإله». إضافة إلى ذلك فإنني أكوّن صداقات جديدة وأتحدث عن الإسلام وأتعلم كيف يرتبط بحياتنا وتفكيرنا، فأنا أجدد «ذاكرتي» هنا عندما أفكر في من أنا ولماذا أنا هنا.

ويقول أيضًا: «يستمتع الناس هنا براحة البال، وهم مسالمون جدًا، وأنا أسأل نفسي عن منابع هذه العلاقات الإنسانية الرقيقة. نعم أنا هنا لكي أتعلم شيئًا جديدًا ولأنني أبحث عن راحة البال».[٢١]

تقوم المنارات في ألمانيا بعدة وظائف؛ فهي تساعد الطلاب الأتراك في مهامهم الدراسية، وتدرس لهم ليحصلوا على درجات أعلى، وتعلمهم الإسلام والتاريخ التركي، وتوفر لهم حيّزًا لصدقات مع غيرهم من الطلاب المسلمين الأتراك؛ حيث يتناقشون ويصلون معًا. هذه الفضاءات عامة وخاصة في الوقت نفسه؛ لأن الشباب الأتراك يجتمعون للحوار حول الإسلام وربطه بحياتهم اليومية. وليس كل الطلاب الذين يحضرون إلى المنارات من أتباع غولن؛ وإنما يذهبون لأن هذه الدور يقوم عليها مسلمون أتراك وتوفر فضاءات اجتماعية

نافعة. ولكن قادة هذه الدور الذين يسمون المرشدين (rehber) وليس «أبيه» يدعون الشباب الأتراك للبعد عن الجنس والمخدرات والعصابات الإجرامية وطرق الحياة المنافية للإسلام، ويتوقعون من الطلاب أن يصلوا وينأوا بأنفسهم عن «أساليب الحياة» الألمانية الأكثر ليبراليةً وسعيًا وراء الشهوات. ويمكن القول إن حركة غولن أدت دورًا إدماجيًا مهمًا لشباب الأتراك في ألمانيا، عن طريق التأكيد على أهمية التعليم والمشاركة العامة في العمليات السياسية والاجتماعية الألمانية. لكن الحركة لم تحقق نجاحًا كاملًا في ألمانيا بسبب اتجاهها السلطوي المحافظ، وسعيها إلى إبعاد الطلاب عن الاستغراق في المجتمع الأوسع. وينتقد الشباب الألمان الأتراك الإخوة الكبار الذي يأتون من تركيا، «ولا يعرفون الكثير عن ألمانيا، ويحاولون أن يعظونا وأن يسيطروا على أسلوب حياتنا هنا».[٢٢]

في كولون زرت منارة بها سبعة طلاب يعيشون معًا من بينهم ثلاثة من تركيا. يقول أحدهم وهو مولود في ألمانيا وليس تابعًا كاملًا للحركة:

> «يعطي غولن «مشاعر» لا معرفة، فعرضه لنماذج من التاريخ الإسلامي والتركي يشكل مشاعرنا. ولا تؤدي هذه المشاعر إلى التفكير بل إلى الفعل، وهذا هو غرض الحركة «الفعل». وليس في ذلك تفكير يذكر إذا عرّفت التفكير بأنه تحدي الأعراف المستقرة والسعي لأن تكون مختلفًا. مع ذلك فالحركة مزيج من الأفعال وممارسة الشعائر الدينية، فخوجه أفندي (أو المعلم) هو الذي يفكر، ويحدد لأتباعه الصواب والخطأ. فكما ترى، في الاستفتاء الدستوري الأخير في تركيا، أدى خوجه أفندي دورًا مهمًا في تعبئة أتباعه للتصويت، والتصويت بـ«نعم» تحديدًا».[٢٣]

إن الحركة في الحقيقة مستغرقة في الحنين إلى الماضي والمشاعر العميقة نحو الإسلام وأمجاد التاريخ الإسلامي لاسيما العثماني. وبرغم أن الفكر لا يرقى إلا بالنقد والتساؤل؛ فإن هذه النقطة، أي التفكير النقدي المستقل، هو ما تعجز عنه طريقة التعليم المتبعة. ومن المفارقات في هذا الصدد، أن سعيد

النورسي، وهو المرشد الملهم لغولن نفسه، قد سعى إلى فتح مساحات معرفية جديدة للتفكير النقدي، وإعادة فحص النصوص والخطابات الإسلامية. ويبدو أن حرص غولن على عملية إعداد النخبة الجديدة من «الجيل الذهبي» عن طريق الانضباط والإخلاص قد جعله يضحي بقيمة لا تقل أهمية عن مسعاه، وهي التفكير النقدي والانفتاح على طرق بديلة للحياة. ولا شك أن هذا النقد ينسحب على أشكال غير دينية من الاعتقاد والحياة.

تلقى هذه المنارات في تركيا تقديرًا كبيرًا ودعمًا من أولياء الأمور الريفيين الذين يخافون من إرسال أولادهم للتعليم في مدن كبيرة وحدهم دون سند اجتماعي. يقول أحد الآباء من ديموروزو، وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بايبيرت الواقعة في شرق الأناضول المحافظ، وله ابن يقيم في إحدى المنارات:

> إن المنارة هي التي شجعتني على إرسال ابني إلى إسطنبول حيث توجد كل ألوان المغريات التي قد تحيط بعقول الشباب الغض. وأنا على يقين أن ابني سيكون تحت إشراف أخلاقي من جانب أناس يحمونه ويذكرونه بالحلال والحرام. فهذه الدور محاطة بالقيم الإسلامية.[٢٤]

وبالفعل، كان في المنارة التي زرتها أخ أكبر يداوم على تذكير الطلاب بألا ينسوا أنهم مسلمون ملتزمون.

أما الطلاب الذين يقيمون في هذه المراكز فسرعان ما يكونون حلقاتهم الخاصة من خلال الأنشطة، ويجتذبون أعضاء جددًا حتى تتكوّن لديهم هوية جماعية. ولقد قابلت طلابًا في هذه الدور يرفضون جميعًا أسلوب «الجمهورية الإسلامية» الإيراني، ونمط «دولة الشريعة» السعودي نموذجًا لتركيا؛ بل يرغبون في دولة عصرية (ليست بالضرورة علمانية)، تسترد فيها الأخلاق الإسلامية والتاريخ والثقافة العثمانية مكانتها المفقودة في مواجهة التحدي الثقافي الكمالي. فقد قال لي أحد الطلاب: «نحن مسلمون بالاسم، لكن علينا أن نكون مسلمين ملتزمين نسعى إلى بناء مجتمع إنساني ديمقراطي، كما فعل العثمانيون. فالقضية ليست في الشريعة أو في إنشاء جمهورية إسلامية؛ وإنما في خلق بيئة

تتيح لكل جماعة أن تعيش كما تحب دون أن تفرض جماعة أخرى أسلوبها في الحياة على الجميع».

تقـدم بعض الكتـب في المنـارات للقراءة فقـط، وتقدم بعضها للدراسـة مثل كتابات سـعيد النورسـي، ومن الكتب ما يأخذ كاملًا مثل القرآن. وبرغم أن الطلاب الصغار يقرؤون كتب غولن؛ فإنهم يدرسـون كتابات النورسـي باهتمام خـاص. وهناك كتب تقرأ لاكتسـاب معلومات جديـدة، وهي ما تحوي تأويلات لأحـداث تاريخيـة. كما توجد كتب (مثل القرآن) تتخذ نصوصًا تأسيسـية تهدف إلى غرس رؤية كونية داخل الطلاب.

ليست الأولوية الأولى في المنارات دفع التلاميذ إلى الإيمان بالله، فكلهم ينتمون إلى خلفيات أسرية متدينة، لكن الأولوية لدفعهم للحياة كمسلمين داخل البيئـة التغريبيـة للعصـر الحديث. يقول أحـد الطلاب: «في تركيـا، نؤمن جميعًا بالله. وهناك كثير من اليساريين يؤمنون بالله. وهكذا، فالمشكلة هي كيف نجعل تركيا مكانًا أفضل نعيش فيه كمسـلمين أفضل».[٢٥] وهكذا، لم تكن العقيدة هي محـور العمـل؛ فالأهـم منهـا – كمـا أرى – هو كيـف يعيش الإنسـان، ويضبط سـلوكه كمسـلم ومواطـن مثالي. لم يكن طـلاب المنارات يعيشـون في «جيتو» دينـي أو أيديولوجي؛ فكثير منهم ينتقدون قيـود حركة غولن وقيادته ويحرصون علـى التواصل مع فئـات مختلفة في المجتمع. لكن للحركة منظومتها الأخلاقية ومفهومهـا عـن الحياة الكريمـة، وتتوقع من كل الطـلاب أن يلتزموا بهذا بحيث تضيق فرصة الاختلاف والانحراف. وتكون المنارات بهذا المعنى «محلات» أو «أحياء» أناضولية تقليدية لها رؤية واحدة للعالم الأخلاقي، وبنية تراتبية شـديدة الوضوح. أما دور المرأة فأدنى من دور الرجل، وتحظى النساء بالتقدير بوصفهن أمهات الجيل القادم أكثر من كونهن نظائر الرجال فكريًا وسياسيًا.

تبين لنا بعد دراسـة دقيقة لشبكات غولن التعليمية أن المعلمين والطلاب فـي هـذه الفضـاءات ليسـوا على وعـي كامـل بالسياسـات التي تحيـط بالعملية التعليمية التي ينخرطون فيها. من ذلك أن النظام التعليمي لحركة غولن لا يشجع التفكير النقدي (أي تحدي الأعراف التقليدية المسـتقرة)، بل يركز على التوافق

مـع التراث ومع بنية السـلطة القائمة. وبقدر ما تتمثل الأهـداف التربوية للحركة في السعي إلى ترسيخ رؤية كونية معينة وأنماط سلوك معينة؛ فإنها لا تعير اهتمامًا كبيـرًا ولا تدعـو إلى النظر في قيم أو أسـاليب حياة بديلة. فالطلاب في المراحل الأولى يعاملون كأنهم صفحات بيض تُوجّه وتُشكّل بالقيم الإسلامية. ويتلخص النقد الموجّه إلى تنظيم التعليم في حركة غولن في ما قاله باولو فريري، التربوي البرازيلـي، إذ ينتقـد معاملـة الطلاب وكأنهم حسـاب صفري يملـؤه المعلمون. يقول فريري: «إن هذا التعليم يحوّل الطلاب إلى كائنات اسـتقبال، ويسـعى إلى السـيطرة على فكرهم وفعلهم، ويؤدي بالمتعلمين رجالًا ونسـاءً إلى التكيّف مع العالم وطمس طاقاتهم الإبداعية».[٢٦] وفي مثل هذا النظام التعليمي توجد حدود لكيفية اسـتخدام المعرفة أداةً للتحـرّر. وبعد أن يتخرج الطلاب الذين أقاموا في المنارات، ينتظر منهم أن يقدموا دعمًا ماليًا لأنشطة الحركة لاسيما افتتاح مدارس جديـدة ومنـارات جديدة. والأهم من ذلك أن مـن يقيمون في هذه الدور يتكوّن لديهم إحساس عام بالتضامن والهوية المشتركة، ويستخدمون صِلاتِهم من أجل تقدمهم الفردي والجماعي.

نزل الطلاب

وإضافـة إلـى هذه المنـارات تترابط الحركـة في كافة أنحـاء تركيا بمراكز الإعـداد الجامعـي، حيـث يتـم تجهيز طـلاب الثانوي حاملـي الشـهادة الثانوية للاختبـارات الجامعية، ويدفع الطلاب الذيـن يلتحقون بهذه المراكز مصروفات مرتفعة، أما غير القادرين فيتلقون دعمًا ماليًا. وفي كثير من مدن الأناضول، عادة ما توفر الحركة معلمين متطوعين للتدريس في هذه المراكز. وفي بعض الحالات يتم إرسـال أحد خريجي الجامعات الجدد لمراكز مختلفة في الأناضول ليدرّس للطـلاب فيما يشـبه عمـل متطوعي فيلق السـلام في المدن التـي تفتقر إلى نظام تعليمـي جديـد. وتؤدي هـذه المراكز دورًا مهمًا فـي رأب الفجوة وتقديم فرص لطلاب الأقاليم والطبقة الدنيا الوسـطى حتى يجتازوا الدراسـة الجامعية بنجاح. وتتمتـع هـذه المراكز بشـعبية كبيرة ولها أثـر عميق في تحقيـق الاندماج القومي

وإتاحة الفرص لطلاب الأناضول الذين يتعذر عليهم الوصول إلى مؤسسات تعليمية أفضل.

مدارس غولن

برعت الحركة في إنشاء المدارس والمنارات ومراكز الإعداد للدراسة الجامعية. وفي حالات كثيرة ترسل الحركة مندوبيها المهرة إلى مدن ودول مختلفة لتقدّم المشورة والنصح لأهلها في إنشاء مدارسهم. وتقدّم الحركة التدريب عن كيفية جمع التبرّعات وإدارة المدارس وتطبيق برامجها التربوية. ويتوقف نجاح المؤسسة التعليمية على درجة دعم المجتمع المحلي لها؛ ولهذا تولي الحركة اهتمامًا كبيرًا لهذا الأمر. وعلى خلاف الشائع يبين التحليل التفصيلي لعملية إنشاء هذه المدارس أن أغلبها يتم تمويله وإدارته محليًا. وبإيجاز، هذه عملية تبدأ من القاعدة إلى القمة وليس العكس كما يدعي بعض النقاد. لكن الأمر يختلف كثيرًا خارج تركيا. ففي دول أخرى، لاسيما في آسيا الوسطى والبلقان، حيث تضعف تقاليد المبادرة المدنية، ويعجز الناس اقتصاديًا تُنشأ هذه المدارس بتمويل من مساهمين أتراك، قد يكونون مستثمرين أو رجال أعمال تربطهم صلات بهذه الدول. أما التحدي الرئيس في هذه المدارس فهو قدرتها على تمويل نفسها، وهي في المعتاد تضع رسومًا دراسية تختلف حسب قدرات الطلاب. ويتقاضى المعلمون مرتبات منخفضة تشبه إلى حد ما حالة متطوعي فيلق السلام الأمريكي؛ إذ يسعى المعلمون إلى هدف الخدمة الاجتماعية من عملهم أكثر من المرتب. والمهام الرئيسة لهؤلاء المعلمين المتطوعين خارج تركيا هي مساعدة الفئات أو الجماعات المهتمة بتحسين المستوى التعليمي لطلابهم، ونشر فهم أفضل وأكثر حداثة للإسلام، ودفع المصالح التجارية التركية إن أمكن. ولقد أجريت لقاءات مع معلمين في البوسنة ومقدونيا وأذربيجان، واستخلصت منها ثلاث سمات أخلاقية لهؤلاء المعلمين: إنكار الذات والمحبة والتصميم؛ فرؤية غولن للإسلام تدور حول «خدمة الآخرين». وهناك إحساس عميق بالإيثار في كل نشاط يهدف إلى رفع مستوى الحياة، ليس في الأمر سعي

وراء مصالح شخصية؛ بل إن الإيثار هو ما يحرك هؤلاء المعلمين، فهم يضحون بوقتهم وطاقتهم ومالهم لخدمة تلك المجتمعات المحتاجة، لاسيما الإسلامية، ولهذا الإيثار أصل دعوي.

واستنادًا إلى ما أجريته من بحث في هذه الدول، يبدو أن هناك خطة سابقة الإعداد في كيفية إنشاء هذه المدارس. الخطوة الأولى فيها هي أن يقوم بعض المرتبطين بالشؤون التعليمية في حركة غولن بزيارة هذه الدول، والتحدث مع المسؤولين المحليين والحكوميين بشأن إنشاء مدارس خاصة سترفع من مستوى التعليم في مدارسهم. بعد ذلك، يدعون هؤلاء المسؤولين لتفقد نماذج لهذه المدارس إما في تركيا، أو في بعض الحالات في دولة ثالثة للتأكد من نجاح هذا النموذج. وعندما يقتنع هؤلاء المسؤولون بجودة هذه المدارس، ترسل الحركة المعلمين والإداريين لافتتاح المدارس الجديدة. والمرحلة الأخيرة هي أهم المراحل لاستمرار هذه المدارس، وهي اجتذاب المجتمعات المحلية لتكون شريكًا وداعمًا لهذه المدارس. وعندما يرى أولياء الأمور جودة التعليم المتاح فيها بالمقارنة بالحال المزري لنظام التعليم القائم فإنهم في المعتاد يدعمون المدارس، وبالتدريج يقدمون التمويل وغيره من أشكال الدعوة. وتسعى الحركة إلى اجتذاب أبناء النخبة السياسية في هذه الدول على وجه الخصوص حتى تفتح الأبواب وتقام العلاقات الطيبة. ويبين بحثي أن أبناء النخبة في البوسنة ومقدونيا وأذربيجان لهم تمثيل عالٍ في هذه المدارس.

من أوجه القصور البارزة في معلمي مدارس غولن، قلة علمهم باللغات المحلية، فلا نجد معلمًا سابقًا ألف كتابًا عن خبرته في هذه المدارس. ويشير ذلك إلى عدم اكتراث بالثقافة المحلية التي عاشوا فيها لمدد بين ثلاث إلى عشر سنوات. كما يشير إلى انصرافهم عن تعلم أي شيء من تلك الثقافات. ويبين ذلك أيضًا أن هؤلاء المعلمين كأفراد لا يميلون إلى التفكير والتأمل الحر؛ بل هم مجرد أدوات للحركة، إنهم جزء من هذا التجمّع الذي لا ملامح له المسمى بـ«الشخصية الجمعية (الشخصية المعنوية)».[٢٧] فالمطلوب من أتباع الحركة أن يقدموا المعتقدات والسلوك والمشاعر والأفكار نفسها. ويقول عالم اجتماع

الحركـة إنهـا «قطعة من الثلج تذوب في المحيط فتصير هي المحيط».[٢٨] بتعبير آخر، تدعو الحركة أتباعها لنفي هويتهم الفردية من أجل وحدة جامعة.

يقول محمد إرجيني، وهو عالم اجتماع من أتباع غولن، يؤلف كتبًا دعائية عن الحركة تنشـرها شـبكات الحركة مجانًا، إن أكبر مشكلة في العالم الإسلامي هي أن المجتمعات الإسـلامية «محاصـرة بالنفوذ الغربي». ويزعم إرجيني، مثل عـدد من أتبـاع الحركة الأكثر تقليدية، أن «حصار الحضـارة الغربية جعل العالم الإسـلامي يعانـي مـن أزمة هوية وشـخصية عميقـة، وبالتالي جعلـه يمر بتحول اجتماعـي وثقافي وسياسـي».[٢٩] يشـترك السـلفيون ونظراؤهم مـن المحافظين الجـدد في الغرب في هذا النمط مـن التفكير، وهو ما يخالف المذهب الحداثي الإسـلامي الـذي يتبعـه غولن نفسـه. ويخلق هـذا النمط مـن التفكيـر ثنائية بين الحضارة الغربية والإسلامية، وينسى أن الحداثة قوة تهز بعمق كافة أشكال التراث والإيمـان الديني.[٣٠] وتشـيع هذه القـراءة «الاسـتغرابية» [مقابل الاستشـراقية] للغـرب بيـن أتباع الحركة من المسـتوى الأدنى. ولـم يكـن الكماليون مصلحين ليبراليين، بل شنوا معركة ثقافية يعقوبية يعلمها الجميع، وتلقى الآن معارضة في تركيا، وليس في الإشـارة إلى هذا شـبهة «اسـتغراب»، أو عدم تسـامح، بل يشبه الأمـر توجيـه نقد إلى «ماو» أو «سـتالين» لما فعلاه بالتاريـخ والثقافة الصينية أو الروسـية. لكن التعبير عـن الموقف من الكمالية بهذه العموميـة ينال من النزاهة الفكرية للمشـروع برمته. وسـيجعل الحركة في موضع الاتهـام بأنها تلعب على كل الجوانب في وقت واحد.

يقـول إرجينـي، عالـم الاجتماع الرسـمي للحركـة: «إن المثقـف التركي الحداثـي يبنـي هويتـه اعتمادًا على الغـرب وليس على تاريخـه وماضيه. من هنا يأتـي تركيـز غولـن على الماضـي والتـراث والإرث الثقافي عندمـا يتحدث عن البعـث أو حركـة النهضـة الجديـدة».[٣١] صحيح أن غولـن يولـي اهتمامًا لدور الثقافـة المحليـة والحنيـن إلى الماضـي العثماني، لكنه لا يضع هـذه الأمور في مواجهة غرب متضامن متناغم يقف صفًا ضد الشـرق. ويناقض هذا الطرح على نحو صريح الأفكار السـاذجة المنحازة أيديولوجيًا التي تتسـم بها كتابات برنارد

لويس أو صامويل هنتنغتون. يقول غولن إن التراث الديني والثقافي يقع في قلب الحياة الأخلاقية التركية كما في دول أخرى كثيرة؛ فهو الذي يرسي أصول الهوية والمعايير الأخلاقية والتضامن المجتمعي. وليس هدف التعليم كما يراه غولن ترسيخ تراث وهوية في مواجهة أخرى؛ بل إظهار الارتباطات وأوجه التشابه بينها. وإن أزمة الحداثة أو ما بعد الحداثة، والبحث عن المعنى والتضامن هم تشترك فيه كل المجتمعات الإنسانية. لكن الاختلاف الأيديولوجي بين كتابات أحد أتباع غولن البارزين، وكتابات غولن نفسه، تشير إلى إمكانية تباعد المسافة بين غولن في أمريكا وقاعدة أتباعه في تركيا.

التعليم وصياغة القيم الأخلاقية

يدعو فتح الله غولن المعلمين في المؤسسات التربوية ألا يكتفوا بالحديث عن الإسلام (التبيلغ)؛ بل تمثيل الإسلام عن طريق تقديم النموذج. وتفضل الحركة أن تعلّم الإسلام والتفكير الأخلاقي من خلال مفهوم «التمثيل» أي إعطاء القدوة عمليًا. ففي سياق المدارس العلمانية التي تديرها جماعة غولن، يُمنع المعلمون من ممارسة الدعوة المباشرة. وتؤكد فلسفة غولن التعليمية على هذه القيود الرسمية المتعلقة بطريقة التعليم في مدارس الحركة (نجد عكس ذلك في المنارات الخاصة أو الدرسخانات بعد فترة الدوام). فالمطلوب من المعلمين أن ينشروا احترام الإسلام في سياق تعليمي علماني، ليس عن طريق الدعوة الصريحة؛ بل بتقديم نموذج السلوك القويم، ومثل الإيثار للطلاب. فليست نية «استحضار الإسلام» مثل إلقاء محاضرة عن الإسلام؛ فالأولى تفترض أن الإسلام الحق يظهر في السلوك، أما كشف أصل هذا السلوك فيأتي لاحقًا. ويلخص غولن موقفه على النحو التالي: «لا مكان للكلام فالشرح يلي إظهار (الحال)، فإذا تكلم «التمثيل» لن يكون لنا حاجة في «التبليغ».»[٣٢] يتمثل الطلاب اتجاهات معلميهم وأنماط سلوكهم؛ لأنهم يحبون محاكاتهم بوعي أو بغير وعي. بتعبير آخر، يسعى غولن إلى تحويل الاهتمام من الشرح إلى السلوك، وذلك عن طريق تقديم السلوك الفاضل على أي حديث. وإن استحضار الإسلام

عن طريق السلوك من شأنه أن يستحوذ على مشاعر الطلاب. وساعتها، يتساءل الطلاب عن المبادئ التي تحكم هذا السلوك. وعلى سبيل المثال، يقول أحد المعلمين في إسطنبول:

للدعوة إلى الإسلام طرق عديدة. أولًا، عليك أن تكسب تعاطف الطالب عن طريق تقديم نموذج طيب، واكتساب إعجابه بأسلوب حياتك ومنهجك في العمل وأمانتك وانضباطك. ولست في حاجة لاستعمال الكتب لتعلّم الإسلام، وإنما تحتاج إلى لغة الجسد المتمثلة في ما تلبس، وطريقة تعاملك مع طلابك والآخرين، فهذه هي الطريقة التي توصل بها أسلوب الحياة الإسلامي دون الدخول في مناقشات حول الإسلام كديانة. فعندما يعجب الطلاب بسلوكك سيتمثلون نمط سلوكك ونمط تفكيرك ويحاكونهما، وبالتدريج يمكنك مناقشة الأسباب الفكرية وراء سلوكك. وأخيرًا، يمكنك تقديم كتابات إسلامية إذا كانوا مستعدين لذلك.[٣٣]

وهكذا، فتعليم الإسلام من خلال الأفعال الطيبة أشد تأثيرًا على العقول الصغيرة من تدريس الإسلام عن طريق النصوص الجافة. فإن التمثيل، أي التعليم بتقديم القدوة، هو أهم أدوات حركة غولن التعليمية. تقول كوكاباش: «إن هذا المنهج الخفي هو ما ييسر نقل القيم والمعايير الأخلاقية الإسلامية إلى الطلاب عن طريق السلوك أو تفسيرات المعلمين».[٣٤] ويقول أحد الطلاب المقدونيين من طائفة الأرثوذكس في مدينة سكوبيجي:

«إنني الآن أفهم المسلمين على نحو أفضل وأقدرهم، فبرغم أن المعلمين لا يناقشون الدين في الفصول الدراسية، أعلم أنهم مسلمون ومن أتباع طريقة صوفية تركية يتزعمها فتح الله غولن الذي يعيش في أمريكا. وأنا معجب بسلوكهم وبالتزامهم التعليمي؛ فهم يتمتعون بقيم أخلاقية راقية. وكثيرًا ما تؤثر في نفسي رقتهم واهتمامهم بالتلاميذ. وكم أتمنى لو كان المعلمون المقدونيون في

مثـل جديتهـم وأمانتهم، فهم ملتزمون التزامًا شـديدًا بتعليمنا، كما إنهم على استعداد دائم لتقديم العون».[٣٥]

تجمّـع لـدي سلسـلة مقابـلات مع طـلاب مسـلمين وغير مسـلمين، في مـدارس زرتهـا فـي البلقان تابعـة لحركة غولن. وقـد أبدى كافة الطـلاب تأييدًا واسـعًا للمـدارس، كمـا أبـدوا آراء شـديدة الإيجابيـة فـي معلميهـم. قـال أحد الطلاب الألبان في مدينة سكوبيجي: «عاد الأتراك مرة أخرى، لكنهم هذه المرة لا يريدون احتلال أرضنا ولا إرسـال باشـا يحكمنا، هذه المرة يتوجه اهتمامهم إلى عقولنا؛ فيرسلون إلينا المعلمين». وعندما سألته عن قصده قال:

«أظن أن هذه طريقة أنجع للحفاظ على الوجود التركي الإسلامي؛ لأنهـم يريـدون أن يعلّمـوا الأهالي، ويريـدون مسـاعدتنا على أن نصبـح مواطنيـن ألبانييـن أفضل، ويريدون مسـاعدتنا علـى إعادة بنـاء مجتمعاتنا. وهم (الأتـراك) لا يحملون سـيوفًا في أيديهم بل قلمًـا وكتابًا. لكن للأمانة مازلت أتسـاءل لماذا جاؤوا؟ أعلم أنهم يسـاعدوننا في التعليـم، ولكن لماذا ينفقون المـال والوقت علينا. فحتى الألبان من ألبانيا وكوسـوفو لا يقدمون لنا ما يقدمه الأتراك. في الواقع أنا معجب بهم، بل وأشجع فريق جالاتاسراي.»[٣٦]

تعبّر مقولة الطالب عن إحساس بالتقدير والحيرة، إذ يتساءل عن «غرض هـذا الاسـتثمار»، ويظـن أن تركيا سـتعود عليها فائـدة ما من هذا. لكـن النجاح النسبي، ومستوى التعليم المرتفع الذي تقدمه الحركة قد أيقظ الوعي الإسلامي لكثير من هؤلاء الطلاب الألبان - بأنهم ألبان ومسلمون في الوقت نفسه - وأنهم قامـوا بـدور مهم في إدارة الدولـة العثمانية. وبهذه الطريقة تعـزز هذه المدارس «القوة الناعمة» لتركيا، ومكانة ثقافتها العلمانية بالإضافة إلى ثقافة الإسلام.

وفي سراييفو قال لي أحد الطلاب البوسنيين الكاثوليك:

لدي مشـاكل مع مسـلمي البوسـنة؛ فهـم قوميـون عدوانيون، ولا يهتمون إلا بأنفسـهم. وبرغم أن معلميّ أيضًا مسـلمون من تركيا،

> فإنهم أكثر عطفًا، وعلى استعداد دائم للعطاء. وأنا أتساءل: هل مسلمو البوسنة مسلمون؟ أم إنهم ببساطة لا يعرفون الإسلام؟ إنني عاجز عن فهم هذا التناقض بين نوعين من المسلمين. إنني أحب المدرسة والمعلمين هناك؛ فهم على استعداد دائم لتقديم العون ولا يرفضون طلبًا. فقد قام معلم الرياضيات بتكرار الشرح أربع مرات حتى فهمت في المحاولة الخامسة. ولا يوجد معلم هنا يمكن أن يفعل ما يفعله معلمونا لنا. وفي هذا الصيف سأسافر إلى إسطنبول في صحبتهم.[٣٧]

يبيّن هذا مدى نجاح المعلمين في تقديم نماذج سلوكية مثيرة للإعجاب يتمثّلها الطلاب، وفي تشجيع الطلاب على إعادة التفكير في رؤيتهم للإسلام، والنظر إلى الأتراك على نحو أكثر إيجابية.

يقدم أحد مسلمي البوسنة رأيًا يختلف قليلًا عما سبق عن النظام التعليمي في مدرسته:

> المدارس التركية هي أفضل المدارس الثانوية في البوسنة، وليس من السهل اجتياز امتحان القبول فيها. وعندما تجتاز الامتحان سيكون عليك أن تعمل بجد لتجتاز الدروس. وأنا أعمل بجدٍ، وسعيد لوجودهم هنا، فهم يثبتون أن الإسلام تربية وتعليم. فنحن المسلمين لم نحظ بفرصة لنتحكم في حياتنا ونعيش كمسلمين أيام الاتحاد اليوغسلافي. ونحن الآن نتعلم الإسلام ونريد أن نكون خير معلمين وعلماء، ونثبت أن الإسلام والعلم لا يتعارضان؛ بل يتكاملان.

يمكن من تتبع المفردات التي يستخدمها هذا الطالب أنه قرأ كتابات غولن. وعندما سألته هل فعلًا قرأ غولن؟ قال إنه يذهب بصحبة أبيه إلى بيتٍ بوسني مختلف أسبوعيًا ويقرؤون معًا كتب «سعيد النورسي الذي كان معلم فتح الله أفندي».[٣٨]

يرى مسلمو البوسنة أن المدارس مؤسسات لإعادة بناء التراث الإسلامي البوسني و«تقديم إسلام حديث أوروبي وعثماني في الوقت نفسه» بعد ما حدث من تطهير عرقي. وتحظى هذه المدارس بدعم واسع في البوسنة، ويحظى المعلمون بدعم الطلاب وإعجابهم.[٣٩] ويعلم جلُّ الطلاب أن هذه المدارس أنشأها مسلمون أتراك. يقول أحد مسلمي السنجق: «الأتراك في البوسنة كي يعيدوا الإسلام إلى البلقان».

التراث الشفهي والقصصي أداة تعليم أخلاقية

يتجنب غولن، إلا فيما ندر، الخوض في جدل ديني غرضه الدفاع عن أسس العقيدة الإسلامية؛ فكتاباته رحلة لاستكشاف مفاهيم الإسلام الكبرى من خلال القصص، فهو في الوقت الحالي أفضل حكاء ديني في تركيا. فلا تخلو محاضرة أو مطبوعة له من قصة عن مجتمع صدر الإسلام.[٤٠] وتؤدي هذه القصص دورًا مهمًا في تنمية الهوية الشخصية للمسلمين؛ فمع تكرار هذه القصص، يتكون لدى الشباب من الأتراك المسلمين لغة مشتركة، ونموذج تفسيري يفهمون به حياتهم. وتستخدم الحركة القصص في حلقات القراءة لتنظيم الأفكار والمعرفة؛ فالحكي من أسس منهجها التعليمي في دفع الطلاب لتنمية إدراكهم، فقصص السيرة النبوية، وكبار الشخصيات الإسلامية تثير إعجاب الطلاب، وتفسر لهم معنى الحياة، كما تشكل شخصياتهم، وفي حالة غولن تستخدم القصص بوصفها إطارًا لبناء الذاكرة واستثارة المشاعر وربط المستمعين بأصول الإسلام؛ إذ يشعرون أنهم جزء من «وحي لم يزل يتكشف» فيُفهم من خلال ممارسة الحياة والأفعال. عندما سألت أحد الطلاب ممن يستمعون لهذا القصص الديني عن أثره في فهمه للإسلام قال:

> يستعيد هذا القصص الديني الإسلام الخالص لحياتنا اليومية، فيرتبط بما نفعله ولماذا نفعله. ويساعدني هذا القصص الذي يستثير الذاكرة على فهم مجتمعي ومراحل تطوره. فعندما يحكيها شخص محل احترام أو الأخ الأكبر (أبيه) نشعر أن صفحة واحدة

تضمّنـا جميعًا لأننا مشـدودون لها، ونتصور جميعًـا أننا إخوة، بل إننـي أحـب القصص أكثر من قراءة القرآن، وتتسـلل هذه القصص إلى قلب كل من في الغرفة وتثير فيهم مشاعر متشابهة.(٤١)

يحكي غولن سير الشـخصيات الدينية، ويتوقع أن يتشرب مستمعوه هذه النمـاذج التـي تربـت على الديـن، ويحولونها إلـى فعل. ولا يتعـرّض ما يحكيه غولـن مـن قصص إلى أي أزمـة أخلاقية، فلا يتعلم الطلاب كيـف يتغلبون على المعضلات الأخلاقية، فالمطلوب منهم تشـرب الأنسـاق الأخلاقية الإسـلامية واتباعهـا. لكن هـذه القصص تسـاعد المريدين على صياغة هويتهم وسـلوكهم حسـب رؤيـة كونية مستمدة من الإسـلام. ويمد هـذا القصص الطـلاب بدليل يرشـدهم إلى كيفية التعامل مع التحديات اليوميـة؛ فالأخلاق، كما يقول غولن، تحتـاج إلـى إيمان بالله. فإذا كان الطلاب مؤمنين، كانوا على خلق. ومن ثم، فلا انفصال بين الإسلام والأخلاق والدين، حسب رأيه، هو ما يدفع الناس للتمسك بالخلق. ويساعد قصص غولن الديني مريديه على فهم عالمهم، وتنظيم خبراتهم، ووضـع دليل لمسـتقبل أفعالهم. تتكرر قصص صدر الإسـلام في كتابات غولن وتسـجيلاته، فتولّـد مجموعة من المفاهيم يناقش الموقـف الحاضر في ضوئها. ويساعد هذا القصص الذي يتشارك فيه مستمعوه على جمعهم خارج المنارات، كمـا إن غولن ينسـج خيوط القصص الإسـلامي والقصص العثمانـي معًا؛ حتى يشـحذ الوعـي الإسـلامي والقومي ويطرح حزمـة من الأدوار المقبولة يسـتطيع مريـدوه أن يؤدوها. ولهذا القصص دلالات أخلاقية عميقة، تسـاعد أتباعه على تصور حياتهم بوصفها نسيجًا قصصيًّا واحدًا؛ فالقصص من أنجح وسائل التنمية الأخلاقيـة وهـو أداة لبناء الذاكـرة والاتصال بالله. فمن خـلال القصص، نعرف مكاننا في العالم ونبني قيمًا مشـتركة، ويساعدنا القصص الديني والتاريخي على بنـاء المعنـى وتنظيم حياتنا اليومية، لكن ينبغي التذكير بأن قصص غولن أخلاقية الطابع ولا تسمح للمستمع بالاختيار؛ بل تقدم له النموذج الذي عليه اتباعه.

إن الانتماء إلى جماعة غولن يعني التشارك في ما يحكي غولن من قصص فـي خطبـه وكتاباته، فهذه القصص تشـكّل هويـة مريديه ورؤيتهم، فسـيرة النبي

محمد (ص) ومجتمع صدر الإسلام، تشكل رؤية حيوية ولغة مشتركة للتعبير عن «الحياة الكريمة» بين أتباع غولن. يقول غولن في إحدى لقاءاته: «لا يتعلق الإسلام بوصف الأخلاق؛ بل بالسعي إلى اكتسابها عن طريق تشرب النموذج الإسلامي للإنسان الكامل». وتضرب جذور نموذج هذه الشخصية الأخلاقية في سيرة النبي محمد (ص) ومجتمع صدر الإسلام. على هذا، وبذلك يعني تمثل الإسلام تعلم قصص المجتمعات الإسلامية الأولى في مكة والمدينة، بقدر يكفي لفهم خبراتنا الحياتية، والحكم عليها في ضوئها. ولابد أن يكون هذا الفهم جماعيًا، وينبغي احترام هذا الإجماع. إن الأفعال الشخصية والجماعية داخل الحركة مطبوعة دائمًا بالقصص المشترك الذي يحكيه غولن.

الانتقادات الموجهة إلى نظام غولن التعليمي

يتبيّن من الفحص الدقيق لنظام غولن التعليمي أن مدارسه تحقق نجاحًا كبيرًا في تدريس العلوم الطبيعية وغرس الانضباط في الطلاب. وفي الحالة التركية، تقدم المنارات والنزل الطلابية دعمًا ماليًا لا غناء عنه للطلاب المحتاجين، كما تقدم ملاذًا مربيًا لهؤلاء الطلاب القادمين من مدن الأقاليم والقرى التركية، كما تقدم شبكة دعم اجتماعي شديدة الأهمية. يقول الكثيرون من طلاب المنارات السابقين والحاليين إن شبكات غولن «منحتهم حسًا بالهوية والانتماء وأيقظت وعيهم الفكري والسياسي».[٤٢]

لكن شبكة غولن التعليمية تتعرّض للنقد أيضًا. ويثير أحمد إنسل أوجه نقد عديدة لنظام غولن التعليمي؛ فيشير إلى أنه نظام محافظ يؤدي إلى السلطوية لأن القائمين عليه يهتمون بالطاعة أكثر من التفكير النقدي، كما إنهم يطابقون بين الأخلاق والإسلام ويفترضون أن الأخلاق تستلزم إيمانًا دينيًا. كذلك فإنهم يعززون الأدوار التقليدية للجنسين والفصل بينهما.[٤٣] وتعلق أوزدالجا، وهي من المتعاطفين مع الحركة، بأن الحركة تسعى لجعل رسالتها وتعاليمها إنسانية عامة، وقد خفف هذا من كثافة الخصوصية الإسلامية. وتقول إن هذا الاتجاه «جعل الدين الإسلامي يبدو ضحلًا».[٤٤] معنى ذلك أن براغماتية الحركية

أجبرتها على استخدام لغات عديدة ومسارات متعارضة دون أن تستثمر بشكل كامل في أي منها.

يختلف معارضو نظام غولن التعليمي ومؤيدوه حول نجاح المشروع التعليمي ونتائجه على المدى الطويل. فبرغم أن كوكاباش تمتدح طرق تدريس العلوم الطبيعية؛ فإنها تنتقد البرنامج التعليمي بسبب اهتمامه بالجوانب الانضباطية.(٤٥) وغالبًا ما يفصل نقاد الأنشطة التعليمية لحركة غولن بين عملية بناء الشخصية، ونقل المعرفة والمهارات المتراكمة، برغم أن غولن نفسه يرى أنهما لا ينفصلان.(٤٦) إن الغرض من التعليم عند كل من النورسي وغولن وهو تنمية ذات الطلاب الجوانية حتى يستطيعوا تحديد خياراتهم الأخلاقية داخل حدود الإطار الأخلاقي والديني للمجتمع؛ ومن ثم، ينبغي أن تكون الخيارات الأخلاقية للأفراد متوافقة مع الفهم الإسلامي للحياة الكريمة، بمعنى أن الغرض الأول من التعليم ليس إعداد الطلاب لتكوين اتجاهات نقدية نحو تاريخهم وتراثهم ودينهم، بل للسعي نحو تحقيق نجاح دنيوي وإصلاح دون أن يخسر الفرد دينه، ويسقط في النسبية. وتعلم مدارس غولن اللغات الأجنبية، كما توفر الورش الفنية، وتقنيات الحاسوب بهدف تسليح الطلاب بالمهارات والمعرفة، حتى يتمكنوا من المنافسة داخل مجتمعهم وخارجه. ومن ثم، فالمهمة التعليمية علمانية ودينية في الوقت نفسه.

يعد هدف تحقيق الإصلاح والحداثة الإسلامية استكمالًا وثمرة لحركة التجديد التي قامت في نهاية الإمبراطوريتين الروسية والعثمانية بقيادة إسماعيل جاسبرينيسكي.(٤٧) كان جاسبرينيسكي تتريًا من القرم، ومفكرًا بارزًا، وزعيمًا، ورجل تربية في الحركات الإسلامية الأولى التي هدفت إلى التحديث والإصلاح التعليمي، فقد سعت حركته الجديدة في الإصلاح التعليمي إلى معارضة الاستعمار الغربي، ونخبه الدينية والسياسية التقليدية ظلامية التوجه، عن طريق تدشين نهضة إسلامية تتوسل بالتربية الحديثة. ولهذا الغرض، طاف جاسبرينيسكي بآسيا الوسطى في الإمبراطورية العثمانية، وكذلك وسط مسلمي الهند بغرض إنشاء مدارس حديثة. وبهذا كان الأب الروحي والفكري والمثال

أمام حركة غولن للإصلاح التعليمي في العالم الإسلامي. كان المجددون يعتقدون أن التعليم الحديث والعلم لا يؤديان بالضرورة إلى الإلحاد، برغم أنه يعيد النظر في المعتقدات والعادات التقليدية، وليس هذا بالضرورة بالأمر السلبي. يرى المجددون أن الإصلاح التعليمي محور الإصلاح والنهضة الإسلامية مما يسمح للمسلمين بتحرير أنفسهم من الاستعمار الغربي.[٤٨] وقد فشل برنامجهم بسبب المعارضة الظلامية من الزعماء الدينيين التقليديين الذين رأوا في الإصلاحات خطرًا على نفوذهم، وبسبب الثورتين البلشفية والكمالية. أما الآن وبعد انهيار الأيديولوجيتين البلشفية والكمالية، وفشلهما، يبدو أن فكرة التجديد ستستعيد حياتها من خلال حركة غولن، وسيكون لهذا نتائج كبيرة للدول الإسلامية خارج تركيا.

باختصار، يوفر تعليم غولن ما يلزم من مهارات وقيم ومعرفة للطلاب ليوفّوا حاجات النظام التنافسي الليبرالي الجديد وليبنوا مجتمعًا تركيًا قويًا. كتب موسى ميندلسون (١٧٢٩-١٧٨٦) وهو الأب المؤسس للتنوير اليهودي، مقالًا مهمًا بعنوان «ما التنوير؟» طابق فيه بين التعليم والتنوير. أما غولن فيرى التعليم سبيلًا لاكتساب الوعي بوجود الله، وليس تحرر العقل من الوحي. ليس التعليم إدراكًا للذات وحسب؛ وإنما هو إدراك لسلطان الله، وخدمة تهدف إلى الرقي بالمجتمع. ويمكن القول إن نظام غولن التعليمي أقرب إلى إعداد الطلاب للوظائف منه إلى إعدادهم للحياة؛ لأنه يوصل لهم «ما» يفكرون فيه وليس كيف يفكرون. بتعبير آخر، لا ينمي هذا النظام التعليمي شخصية جوانية ترشد الإنسان، وتعينه في اختياراته؛ فتؤدي به إلى تكوين شخصية مستقلة. فالهدف هنا توجيه المريدين نحو مصلحة الحركة أو حاجات النظام الاقتصادي الليبرالي الجديد؛ فإن نظام غولن التعليمي لا يحرر الفرد من التراث أو السلطة أو الأخلاق المحافظة.

ونظرًا لتحالف الحركة مع حكومة حزب العدالة والتنمية، فإن شبكاتها تجتذب المتطلعين إلى الحراك الاجتماعي والترقي في الحكومات المحلية أو القومية. وفي السنوات الأخيرة، تشهد شبكات تعليم الحركة إقبالًا واسعًا؛ لأن

كثيرًا من الناس يرون مزايا عظيمة في الارتباط بمراكز السلطة الجدية في تركيا. مع ذلك، فمن فضل القول أن نسأل: هل يسعى كثير من المنضمين حديثًا إلى الحركة إلى خدمة الإسلام أم تحقيق طموحاتهم؟

خاتمة

إن الهدف الرئيس من التعليم عند غولن هو توعية الطلاب بغرض حياتهم الجماعية، وبضرورة الالتزام بالأخلاق الإسلامية في الحياة. ويسعى نظامه التعليمي إلى رأب الصدع بين العلم والدين، والتعامل معهما بوصفهما نمطي تفكير يعزز أحدهما الآخر ليعرّف معنى «الحياة الكريمة».[٤٩] وتسعى حركة غولن لإنشاء «جيل ذهبي» يهدف إلى خلق البيئة الاجتماعية السياسية التي يستطيع المؤمنون الحياة فيها حياة «لها معنى». وفي السياق التركي، يؤدي نظام غولن التعليمي دورًا إيجابيًا مهمًا في إتاحة التعليم لقطاع أوسع من المحرومين داخل المجتمع التركي. فمن خلاله يكتسب شباب الريف والأقاليم سمات الحياة الحضرية، ومن خلاله تنشأ صلات بالعالم الخارجي. كما إن هذا التعليم كفل الحماية لهؤلاء الشباب من الخطابات الإسلامية المتطرفة، ورفض العنف تحت أي ظرف. وبرغم أن الحركة ناجحة في غرس القيم الأخلاقية والوجدانية المتمثلة في ضبط النفس، والزهد، والانضباط والتضحية بالنفس؛ فقد أخفقت الحركة في تشجيع التفكير النقدي والانفتاح الحقيقي على أساليب حياة وأنماط وجود بديلة.

- ٥ -

الأخلاق الإسلامية وروح الرأسمالية

الدعوة الدينية في السوق

من أميز سمات حركة غولن انخراطها الشديد في التنمية الاقتصادية لتركيا؛ فهي في موقع مميّز للاستفادة من الانتعاش الاقتصادي الحالي، فللمرء أن يسأل ما القيم والأفكار التي تشجّع الثقافة الرأسمالية الحالية في تركيا؟ وكيف تشكّل شبكة غولن تطور الاقتصاد البورجوازي في تركيا؟ فما دامت الأفكار الدينية تؤثر على سلوك الإنسان وتشكّل العلاقات الاجتماعية، فلا بد أن ندرس الظروف الدينية النفسية التي تدفع المنتسبين إليها للبحث عن إشباع روحي ومادي في السوق.

إن دراسة التفاعل بين الرأسمالية والإسلام في سياق حركة غولن يمكّننا من إلقاء المزيد من الضوء على العلاقة بين «المصالح المادية والمثالية» كما يسميه ماكس ڤيبر في الحياة اليومية للجماعة.[1] تنقض أفكار غولن وأعماله أطروحة ماكس ڤيبر بأن الدين الإسلامي لا يسمح بتطور الرأسمالية، ويبرر فيبر قوله هذا بأن: (١) الزهد كان عنصرًا ضروريًا لتطور الرأسمالية، وكان الإسلام يمنع الزهد لأن فئة المحاربين وهي العنصر الأساسي في نشر الإسلام، لم تكن تهتم بالخلاص الداخلي بل الخارجي عند الدعوة إلى الجهاد بفتح المزيد من البلاد؛ لأن الطرق الصوفية كانت تدعو إلى الأخلاق الغيبية، وليست أخلاق الزهد. (٢) لأن الشرع الإسلامي الذي لا يتسم بالمرونة، ومعه منظومة العدل التي تعتمد على القاضي وحده (أي إطلاق أحكام تعسفية لا تستند إلا لأهواء

القاضي الشخصية) هذه المنظومة منعت نشأة نظام قضائي رسمي عقلاني، وهي شرط لتطور الرأسمالية مع ملكية الأرض نشأة المدن المستقلة والانتقال الحر للعمالة والأسواق الحرة. فقد كان الإسلام بالنسبة لڤيبر دين العرب الذي يعتمد على الحرب. بعبارة أخرى، يرى ڤيبر أن مفهوم الخلاص الجوّاني في الإسلام كان يستبعد لصالح شعائر ومظاهر خارجية.[٢]

برغم أن مكسيم رودنسون فنّد في مؤلفه، المهم والأصيل، بعضًا مما قاله ڤيبر، فإنني أعتقد أن منهجية ڤيبر، وتوكيده على «العلاقة الانتقائية» ضرورية لفهم هذا التحوّل، ولفهم دور الإسلام. وتبيّن العلاقات بين حركة غولن واقتصاد السوق أن أفكار الرجل تقدّم المنظومة الأخلاقية الإسلامية الضرورية لترويض روح الرأسمالية ونشرها في تركيا.[٣] لكن هذه «الأخلاق الإسلامية المرحبة بالرأسمالية الحديثة ليست سببًا، بل نتيجة لضغوط اجتماعية سياسية على الناشطين الإسلاميين لطرح تصور جديد للتراث الإسلامي. وخلافًا لما يطرحه ڤيبر؛ فليس الإسلام معاديًا للعقلانية ولا الرأسمالية، وإنما هو تراث ديني مرن مفتوح على تأويلات متنوّعة داخل سياقه الاجتماعي والعقدي. وعلى النقيض من ڤيبر، يتناول غولن الإسلام بوصفه دين المدن (مكة والمدينة) والتجارة والأدب.[٤]

يرى غولن أن الإسلام كان يهدف لبناء حضارة جديدة قائمة على التجارة والعلم والتعليم، ولا ينكر أحد أن حياة الزهد كان لها دور في تقديم النبي محمد نموذجًا يُحتذى في هذا الصدد. من هنا، فالإسلام عند غولن يتسم بالنشاط والزهد، فهو يسعى إلى إحداث تغيير في الدنيا دون أن ينسى الخلاص الأخروي. فالرجل كثيرًا ما يذكّر مريديه بأن النبي محمدًا كان تاجرًا ناجحًا يعمل في اقتصاد السوق الحر التنافسي في مكة والمدينة. وهنا ينبغي أن نعلم: لماذا يسود التخلّف والجهل والفقر بعض الدول الإسلامية المعاصرة؟ ويتساءل بعض الباحثين أمثال توبي إي. هاف: لماذا لا يوجد هونج كونج وسنغافورة ويابان إسلامية؟»[٥] وهو على حق في ذلك. فما تفسير بؤس الموقف السياسي الاقتصادي الحالي في العالم الإسلامي؟ وما الذي يعوّق التنمية الاقتصادية في

العالم الإسلامي؟ تجعل هذه الأسئلة دراسة حركة غولن أمرًا عاجلًا ولازمًا، فليست المشكلة كما يراها غولن في أصل الإسلام كعقيدة؛ بل في نموذج «الحداثة المقلدة» الموجودة في أماكن كالإمارات العربية المتحدة، وتراث الاستعمار الغربي الذي لم يزل حيًا.

يقول وولفجانج شلوشتر إن الرأسمالية الحديثة نتاج لعوامل دافعية ومؤسسية، فثمة ارتباط داخلي بين أسلوب الحياة التقشفي، كما يقول ڤيبر، وأحد أشكال النشاط الاقتصادي الرأسمالي. باختصار، يعد التقشف البروتستانتي قوة داخلية غيرت طبيعة النشاط الاقتصادي، ودعّمت ظهور الرأسمالية الحديثة، مع حركة عقلنة القانون وظهور المدن والتنظيم الإداري. أما في تركيا، فليست الرؤية البروتستانتية للإسلام نقطة انطلاق؛ بل هي نتيجة لتداخل الليبرالية السياسية والاقتصادية في فضاءات الفرص الاقتصادية. فمن خلال إعادة تأويل الإسلام، يقدم غولن، وغيره من علماء المسلمين، الدافع الأخلاقي والثقافي اللازم لتوطين الرأسمالية الحديثة كأساس لبناء تصورهم «للمدينة التي على التل» (المدينة الفاضلة). تدعو حركة غولن إلى التقشف الجوّاني في ما يخص أمور الدنيا وعقلنة الحياة اليومية، وإلى العمل الجاد، وأسلوب الحياة الصارم. وتسعى الحركة إلى تغيير العالم عن طريق أنسنة الظروف الاجتماعية الاقتصادية طلبًا لرضا الله. ويشمل أسلوب الحياة الذي يدعو إليه غولن سلسلة من الممارسات والقيم التي تعكس نزوعًا تطهريًا، مثل: العمل الجاد، والحياة المنضبطة، والانصراف عن الشهوات وعن الإسراف.

طليعة التنوير الإسلامي

يدعو غولن مسلمي الأناضول لاستخدام ثروتهم في إنشاء شركات قوية ينافسون بها في السوق العالمية. ولا تقتصر هذه الدعوة على إحداث حراك في الموارد، بل إنه يدعو المسلمين إلى تشغيل المتخصصين في إدارة هذه الشركات. وقد شهدت التسعينيات الحدث الأهم في هذا السياق وهو نشأة البورجوازية الإسلامية، التي كانت بمثابة الوقود لتحريك التنوير الإسلامي؛

إذ قدمت الموارد الاقتصادية اللازمة لخلق فضاءات شـديدة الأهمية في وسـائل الإعـلام والتعليـم والنظـام التعليمي ومراكز الأبحاث، لنشـر التأويـلات الدينية المرحّبـة بالديمقراطيـة واقتصاد السـوق ومنظومة أخلاقية جديـدة للعمل. وقد صـارت هـذه الطبقـة الجدية طليعة الحركـة الديمقراطيـة الحديثة فـي تركيا، إذ أتاح اتسـاع فضاءات الفرص الاقتصادية صعود قوى سياسـية أكثر اعتدالًا، كما عـزز وجود المجتمـع المدني والتعليم الخـاص. وقامت مجموعـات اقتصادية مسـتقلة بدعـم عدد مـن المشـروعات الثقافيـة، إضافة إلـى شـبكات تليفزيونية جديـدة ومحطات إذاعيـة ومجلات. وقد نشـأت البورجوازية الإسـلامية نتيجة للسياسـات الاقتصادية الليبرالية الجيدة التـي اتبعتها الحكومة، فأوجدت ظروفًا اقتصاديـة أدت إلى ظهور شـبكات مالية عابـرة للقوميات، وكل هذا من آثار رفع الرقابة عن الاقتصاد التركي وانفتاحه. كذلك اسـتفادت البورجوازية الإسـلامية مـن الحكومـات المحليـة (البلديـات) التابعـة لحزب الرفـاه وتحديـدًا بعد عام ١٩٩٤، فهذا اللاعب الجديد كان سـببًا ونتيجة للسياسـات الاقتصادية الليبرالية الجديدة التي اتبعها تورجوت أوزال، رئيس الوزراء التركي الإصلاحي الأسـبق الـذي أصبح رئيس تركيـا فيما بعد، والذي توفي في عـام ١٩٩٣. كانت العلاقة التكافليـة بيـن الدولة وكبار الرأسـماليين الذين انطلقوا من إسـطنبول قائمة على الاتفـاق على العلمانية والأيديولوجية الكمالية. أما البورجوازية الإسـلامية التي انطلقت من إسـطنبول، فقد قامت في وجه التحالف الثقافي والاقتصادي القائم بين الدولة، والرأسماليين المتمركزين في إسطنبول.

تتكون فئة رجال الأعمال الإسلاميين من أول جيل من خريجي الجامعات مـن أبنـاء البورجوازيـة الصغيـرة المتمركزة في الأناضـول، الذين اسـتفادوا من السياسـات الاقتصادية الليبراليـة الجديدة التي اتبعها تورغـوت أوزال؛ فأتاحت لهـم المزيـد من الحـراك الاجتماعي، وسـمحت لهم بإنشـاء شـركاتهم صغيرة الحجـم ومتوسـطة الحجـم. فهـم الجيـل الأول مـن النخبـة الاقتصاديـة الذين انتقلـوا إلى الحضر، والذين يحتفظـون بعلاقات قوية مع قرى الأناضول ومدنها

الإقليميـة، وقـد ولـد أغلبهم وتربى في تلـك المدن أو القرى، ولم يسـتقروا في المدن التركية الكبيرة إلا بعد تخرجهم من الجامعات.

تعـرّف هـؤلاء على القيم الإسـلامية في قراهم ومدنهم فـي الأقاليم، بعد ذلك عاشـوا عدة سـنوات في النـزل الطلابية التي تدير معظمهـا حركة غولن أو الطرق الصوفية النقشبندية. وكانوا يملكون رؤية للإسلام بوصفه مشروعًا بديلًا، مما جعلهم مسـلمين واعين بمفهوم واضح محدد لمكوّنات الهوية الإسـلامية. وقـد كانـوا، وما يزالون، غير راضين عن الدعـم الحكومي لطبقة رجال الأعمال الجمهوريين المتمركزة في إسطنبول، وعن تاريخ العلاقة بين الدولة والشركات الكبـرى. فقـد كانـت البورجوازيـة الصغيرة المتمركـزة في الأناضول مسـتبعدة ومهمّشـة بسـبب تبني الحكومة سياسة الاسـتيراد (ISI). كما كانت الدولة، منذ تأسـيس الجمهوريـة التركيـة، تنحاز إلـى البورجوازيـة العلمانيـة المتمركزة في المـدن الكبـرى، وتعتبرها قاطرة مشـروعات التحديـث وراعية أسـاليب الحياة التـي تتبناها. وقد دخل أغلب أفـراد النخبة الاقتصادية المنتقلة حديثًا إلى المدن فـي صناعة النسـيج، وأعمال الإنشـاءات التي كانت في صعـود آنذاك. بعد ذلك صـارت الأعمـال الخدميـة والمواصـلات والسـياحة مجـالات نشـاط مهمـة. وكانت أغلب هذه الشـركات الصغيرة والمتوسطة تمتلكها عائلات تحافظ على العلاقـات الأسـرية بقيمها الدينيـة المحافظة. وكانـوا يعتبرون سياسـات تدخل الدولـة فـي الأعمـال التجارية وارتباطهـا بالشـركات الكبرى هي سـبب التنمية الاقتصاديـة غيـر المتوازنة، والمشـكلات الاجتماعية الاقتصادية فـي تركيا التي تستبعد قطاعات كبيرة من البورجوازية. وقد قام هؤلاء الناشطون الجدد بتحدي سياسـات الدولة وتشـكيل تنظيـم جديد يمثل سياسـاتهم؛ وذلك بإحيـاء الهوية الإسـلامية التي كانت النخبة الكمالية تهمّشـها وتتهمها بأنها سبب تخلف تركيا. أي إن الهوية الإسـلامية لـم تكن سـببًا بل محفزًا لقوى السوق على العمل، وأداة لاقتطاع نصيبٍ لهم من السـوق. تربت هذه البورجوازية الجديدة على الأخلاق الإسـلامية وسط شبكاتها، وكانت تدعم نشاط غولن الدعوي حتى صار أفرادها الداعمين الرئيسـين لحركة غولن. كان الإسـلام المرتبـط بالأعمال التجارية هو

نتـاج هذه النخبة المعارضة للنخبة العلمانية المتمركزة في إسـطنبول، والمفهوم الإسلامي التقليدي المعروف المسمى «أنصاف» أي صغار التجار.

ثمـة «علاقة انتقائية» وثيقة بين أفكار غولن والبورجوازية الأناضولية التي تـؤدي دور المنفّذ لأفكاره. بمعنى أن القيم الإسـلامية المؤيدة لاقتصاد السـوق والديمقراطيـة وحقـوق الإنسـان اندمجـت مع هـذه الطبقة الاقتصادية الناشـئة. وتمثّـل هـذه التوليفات الجديـدة المكونة من مصالح ماديـة ومثالية بداية جديدة لتركيا. وتبين تجربة حركة غولن التي ما تزال على الأرض أن بنية القيم تتشـكل اجتماعيًـا على يد مفكرين مسـلمين (مثل غولن)، والطبقـة الاقتصادية الجديدة استجابة لتحديات اجتماعية واقتصادية ومتطلبات الحداثة. تقول أوزدالجا: «إن الرؤية التي ينشرها غولن تقوم على مبدأ المشاركة التي تنطلق من الدين وتعززه فـي آن واحـد. إن هـذا «التديّـن النشـط» (وبتعبير ماكـس ڤيبر «الزهـد دون ترك الدنيا») كما أراه يحدد ملمحًا جديًا في الحياة الدينية التركية».[٦] إن غولن يدعو إلى «تديّن نشط» لا يرفض الدنيا لكنه يقدم الحافز الديني لتنميتها وعقلنتها.

وبرغـم أن غولن لم يكتب مباشـرة عن الرأسـمالية؛ يمكننا تجميع موقفه منهـا ومن اقتصاد السـوق من كتابـات متفرقة له.[٧] ويضع غولـن مبدأين عامين يسـاعدان علـى فهـم موقفه من اقتصـاد السـوق، أولهما: أن المؤمنيـن ينبغي أن يعملوا بجد، وأن يعيشوا حياة متقشفة حتى يتركوا أثرًا (أو دليلًا) ملموسًا يهدف إلـى رضا اللـه. وثانيهما: أن التنمية الاقتصادية ضروريـة لرقي المجتمع روحيًا، ومن المهم أن ندرس هذين المذهبين كلًا على حدة.

الزهد وغولن والكالڤنية الإسلامية

يرى غولن أن الإسـلام دين سـلوك وليس مجرد اعتقاد، والإسلام رسالة تسعى لخلق مجتمع جديد وهوية؛ ومن ثم يؤكد على أهمية «الفعل» أي ما يأتيه المرء من عمل، وليس مجرد التأمل السلبي. وهكذا، يقوم فهم غولن للدين على العمل وليس مجرد التأمل. وثمة تشابه بين فهم غولن للإسلام المعاصر واهتمام جون كالڤن بالعمل والحركة. يقول ڤيبر أن أتباع كالڤن يعتبرون:

إهدار الوقت أول الكبائر وأكبرها، فعمر الإنسان محدود وقصير وثمين، وعلى المرء أن يستوثق من اختياراته. وإضاعة الوقت في المجاملات الاجتماعية والثرثرة والترف والنوم لوقت أكثر مما يحتاج الجسم، هو أكبر الخطايا الأخلاقية.. والوقت أثمن ما في الوجود؛ لأن كل ساعة تهدر تضيع معها ساعة من العمل لإعلاء كلمة الرب. ومن ثم، فالتأمل السلبي لا قيمة له، وهو يستحق العقاب بصورة مباشرة إذا جاء على حساب عمل الإنسان اليومي. فإن عمل الإنسان في مهنته وفق إرادة الرب أولى من هذا التأمل.(٨)

ويرى غولن أيضًا أن الانخراط في الحياة اليومية والسعي إلى تغييرها إرضاءً لله أهم من مجرد التأمل. ومن هنا، يدعو أتباعه إلى العمل، وعدم إهدار الوقت فيما لا يفيد. وعلى ذلك توجد صلة وثيقة بين حياة الزهد التي يدعو إليها غولن وروح الرأسمالية الحديثة؛ إذ يستحضر غولن الإسلام في الحياة اليومية بتأكيده على أهمية الحركة في الحياة، وأن خدمة المجتمع والإنسانية فريضة. ويسعى غولن جاهدًا إلى الجمع بين مجالي الاقتصاد والدين للحد من بعض الجوانب المفسدة داخل السوق؛ فيدعو رجال الأعمال الذي يتبعون الحركة إلى العمل وكسب المال للمشاركة بتجرد ودأب في أنشطة جماعية يظللها الدين. إن إرضاء الله تعالى، وليس السعي إلى الخلاص الشخصي، هو الهدف الأساسي من هذه الأنشطة. يريد غولن من المسلمين أن يُتبعوا صلواتهم بالأعمال التي تهيئ ظروفًا وفهمًا أفضل لقطاعات مختلفة من المجتمع. فخطاب غولن عن العمل القائم على الإيمان يهدف إلى إسباغ القداسة على العمل والتجارة. وقد كان لمحاولة غولن إدماج القيم الدينية المتعلقة بالعمل في عالم الاقتصاد أثر كبير على تطور الاقتصاد؛ إذ نما الاقتصاد التركي حتى صار الاقتصاد رقم ١٦ على العالم، واعتبر هذا النمو والازدهار مكافأة من الله لمن اجتهدوا في عملهم وبذلوا جهدهم وأموالهم من أجل رضا الله.

لحركة غولن هدف مزدوج وهو إحداث تحول ديني واجتماعي. لقد أحدث غولن تحولًا بالغ التأثير في فكرة الضمير الشخصي، حتى صار الخلاص الفردي متعلقًا بخدمة الآخرين والعمل على تحسين الظروف الإنسانية. ويعتقد أتباع الحركة أن العمل الجاد وحده مع الفروض الدينية هو ما يرضي المولى عز وجل. يلخّص تاجر من أدانا من داعمي أنشطة غولن الفلسفة الاقتصادية للحركة في هدفين:

> على المؤمنين أن يعملوا دائمًا لرضا الله؛ فليس في الغنى عيب بل هو نعمة، ما دمت تعرف الغاية منه، وهو خدمة الآخرين (مفهوم الخدمة). ثانيًا، على المؤمنين أن يعملوا لتحسين الظروف الاجتماعية والسياسية ليجسّدوا مفهوم الحياة الكريمة.

يرى رجال الأعمال الذين أجريت معهم مقابلات شخصية أنفسهم «مؤمنين» أولًا و«من متطوعي الحركة»، وعليهم مسؤولية تغيير وجه العالم طبقًا لرؤيتهم للحياة الكريمة، وهم يؤكدون جميعًا على أن القوة الاقتصادية شرط النجاح، وأن المرء لا يمكن أن يحظى بحياة كريمة دون الوسائل الاقتصادية التي تكفلها. ويلخّص الرئيس المحلي «للكونفيدرالية التركية لرجال الأعمال والصناعة» (TUSKON) في إسطنبول موقفه في قوله: «نعيش في الدنيا مع تحديات اقتصادية واجتماعية وفي جو تنافسي، وعلينا أن نعمل ونكون المتحكّمين في حياتنا عن طريق التحكّم في الموارد، على ألا نكون جزءًا «منها»». ويشير الرجل إلى مقولة شهيرة في الإنجيل قائلًا: «علينا أن ننخرط» في «الدنيا لنخدم المحتاجين، ونحسن ظروف حياتنا، ونعمل على رضا الله». بمعنى أن أعضاء الحركة من التجار يؤمنون بفكرة أن الخدمة عمل ديني من واجبات الفرد تجاه الله، ومن ثم يستلزم تعاملًا منضبطًا مع العالم، لكنهم على وعي بخطر الانخراط «في» الدنيا الذي قد يؤدي إلى الوقوع في «أسر» الشهوات الدنيوية.

يدعو غولن مريديه إلى تجنّب إهدار الوقت والإسراف المادي. ويحذرهم من تمجيد الذات، ويدعوهم إلى الانصهار في الجماعة، ويقدم التعريف التالي للزهد:

الزهـد، وهـو حرفيًا تـرك ملذات الدنيـا ومقاومة رغبات الجسـد، يعرّفـه الصوفيـة بتـرك شـهوات الدنيـا والعيـش علـى الكفـاف، والانصراف عن المعصية من خشية الله، واحتقار الجوانب المادية والبدنيـة في الدنيا.. والزهد من أفعـال القلب، كالخوف والرجاء، لكـن الزهـد يختلف في أنه يؤثـر على أفعال الشـخص ويظهر من خـلال هذه الأفعال. والزاهد الحق هو من يلتزم بمقتضيات الزهد في كل أفعاله بوعي أو بغير وعي، في مأكله ومشربه ونومه ويقظته وحديثـه وصمتـه واختلاطه بالنـاس أو انصرافه عنهـم؛ فالزاهد لا يقبل على مغريات الدنيا.[٩]

والزهد عند غولن لا يعني الانعزال عن الحياة اليومية أو الانسحاب منها، أو التخلـي عـن المسـؤولية أو الكفاح من أجل بناء «مجتمع عـادل».[١٠] إن أهم لبنـات بناء نجاح حركة غولن في توسـيع اقتصاد السـوق هو تأكيـده على أهمية الزهد الذي يشجّع على الالتزام الديني والعمل الجاد وتنمية رأس المال، ولا بد مـن صـرف رأس المال على نحو محدد، فعلى المريدين أن ينفقوا ما جمعوا من ثروة في طاعة الله من خلال تحسـين أحـوال الناس. وهنا تبرز العلاقة الانتقائية بيـن روح الرأسـمالية وأخـلاق الزهـد داخـل حركـة غولن، كمـا يبيـن ڤيبر في الحالـة الأوروبية. ويقدم الزهد في حركة غولن التفسـير المطلوب لصعود طبقة البورجوازيـة الأناضوليـة، أي إن التديّن عند غولـن لا يقتصر على أداء الفرائض الدينيـة؛ بـل يسـتلزم في المقـام الأول التعـاون لدفع كل ما يـؤذي الناس. وكأن غولن يجمع لبنات الأساس لبناء إسلام كالڤـني (بمعنى طاعة الله بالعمل الجاد والانضبـاط). وتثبـت إليزابيث أوزدالجا وجود تشـابهات شـديدة بين الأخلاق البروتستانتية وحركة غولن:

الإيمـان بالقـراءة الفردية للنصوص المقدّسـة، الحـض على حياة الـورع والتضحيـة بالـذات، الإقبـال علـى العلـم عامـة والعلـوم الطبيعيـة خاصـة، الحـض علـى نقل هـذا العلم إلـى الآخرين من خـلال مشـروعات تعليمية متنوعـة، الحض على صالـح الأعمال

(الدعـوة)، ونزوع قوي إلى كسـر حـدود البيئـة القومية والوصول إلى دول وأماكن أخرى حول العالم.[١١]

ومع تطبيق السياسـات الاقتصادية الليبرالية الجديدة في يناير ١٩٨٠، طرأ تغيـر جذري تدريجي على المفهوم الإسـلامي للعمل والتجـارة والربح والثروة. وهـذا مـا أنشـأ «علاقـة انتقائية» جديـدة تجلّت فـي اندمـاج عدد مـن العمليات الاجتماعية المؤسسـية والأفـكار الدينية، تولّدت عنها منظومـة عمل ناجحة.[١٢] بتعبير آخر حدثت تلك النقلة من الإسـلام الأخروي إلى الإسـلام الدنيوي، فلم يعـد الثواب والعقاب يتعلقان بما بعد القبر؛ بل بالحاضر في دنيا الناس. خلصت كثير من الطرق الصوفية (لاسـيما الطريقة النورسـية) إلى أن المؤمنين هم وكلاء الله الذين يحدثون التغيير لبناء عالم أكثر إنسـانية. ولم يكن من بين علماء الدين الأتراك من هو أكثر انفتاحًا على العمل التجاري الحر مثل غولن. فقد أدرك الرجل أن كثيرًا من الناس يقبلون على العمل في السـوق سـعيًا للربح أو الجشع أو البقاء أو تحقيق المجد أو التمتع بالثروات والمكانة، لكنه أراد أن يأتي بمفهوم مختلف للرأسـمالية، تؤكـد أهميـة روح المغامرة فـي العمل والرغبة فـي خدمة الآخرين واستعمال المال في إحداث إسهام دائم (أثر) يشارك في الارتقاء بالمجتمع. قال أحد رجال الأعمال من أعضاء (TUSKON):

أود أن أقـول لربـي إننـي اسـتعملت مـا فـي يـدي لأحـدث تغييرًا لتحسـين أحـوال الناس، فليس العمـل التجاري غرضـه أن أجمع المـال «لنفسـي»؛ بـل للحصـول على مـا يمكنني بـه أن أصل إلى الغايـات الروحية الأسـمى. يقول خوجه أفندي إن التجارة نشـاط سـام إذا كان الإنسـان همه الأخلاق والالتزام الاجتماعي بتحسين أحوال الناس.[١٣]

ويقول عضو آخر في (TUSKON)، وهو تاجر منسوجات:

التجـارة الحـرة تنفـع إسـلامنا؛ لأن الانتعـاش الاقتصـادي يأتـي بالانفتـاح وبالفـرص الجديدة أمـام الناس ليعيشـوا دينهم. كما إنه يساعد على خلق التسامح مع مختلف الآراء والمنتجات وأساليب

الحياة، وييسر الحراك الاجتماعي والالتزام بالقواعد الأخلاقية. فبالأخلاق الطيبة سينتعش الإسلام داخل السوق.(١٤)

وفي مقابلتي الشخصية مع هذا التاجر أدركت أن إيمانه بـ«دين المال» (money theism) أكبر من إيمانه بـ«دين التوحيد» (monotheism)، وهو مصطلح سكه الناقد الماليزي شاندرا مُظفّر. يقول هذا التاجر:

الرأسمالية مفيدة للإسلام، فهي تجعلنا أكثر حريةً وثراءً لبناء مجتمع إسلامي، وأنا لا أتصور إسلامًا مكتمل التطور بدون بيئة السوق الحرة، فأنا لا أفكر بحرية إلا داخل سياق السوق الحرة وفيه يفهم الإسلام على نحو أفضل.

ويقول تاجر آخر:

بالإسلام قيم تحث على جمع المال، وقيم تعوّق الرأسمالية. وأظن أنه ما دام دافعنا في السوق إنتاج البضائع والخدمات وتوزيعها للوفاء بحاجات الناس الروحية والمادية، وتحسين ظروف الحياة؛ فالتجارة نشاط نبيل.(١٥)

ويقول عضو آخر في (TUSKON) يحمل درجة علمية في إدارة الأعمال من إحدى الجامعات الأمريكية:

لا بد أن تعلم أن كثيرًا من الباحثين مثل فريدريك هايك يقولون إن محرك الرأسمالية هو الاكتشاف والابتكار والاختراع، ولا يتحقق ذلك إلا بنظام تعليمي جيد. وهذا هو السبب الذي لا يجعل خوجه يقول: «إن الرأسمالية هي الحل»، بل يقول: «إن التعليم هو الحل». وهو محق في قوله إن الطريق إلى رأسمالية صحيحة لا بد أن يمر بالتعليم وروح المغامرة.(١٦)

تشير هذه المقولات إلى أن إسلام تركيا أقرب إلى الدنيا منه إلى الآخرة، وأن المؤمنين يريدون أن يحصدوا ثمار عملهم في الدنيا دون أن يغفلوا الآخرة. باختصار، توجد رؤيتان متنافستان لدور الاقتصاد داخل الحركة: يؤيد البعض فكرة «إسلام دنيا الأعمال» الذي يهدف إلى توسيع السوق الحرة، لتوفير المزيد

مـن الفرص للمؤمنين ليكونوا أحرارًا ولديهم متسـع مـن «الخيارات». تريد هذه الفئة أن يكون للدولة دور فعّال لكنه محدود يقتصر على فرض القانون والدفاع. بتعبير آخر، يتكون إسـلام دنيا الأعمال من مجموعة من القيم الدينية الفضفاضة المنتقاة على أسـاس حاجات السـوق. وتتكون رؤيتهم لإسلام دنيا الأعمال من قيم المسـؤولية والمبادرة والسـعي الدؤوب والعمل الجاد. وهكذا يصبح الأداء الاقتصادي نشاطًا مهمًا وله قداسة هدفه تكوين الثروة. وفي بعض الأحيان يكون هدف «رجل الأعمال المسـلم» شـراء التدين أو إعلانه من خلال السلع المادية، أو دعم المشروعات التي يرعاها غولن.

أمـا الفئـة الثانيـة من أصحـاب الأعمال وهم أكبر سـنًا مـن الفئة الأولى فيؤكـدون على «التشـارك» في الثروة و«توزيعها»، وعلى المسـؤولية الجماعية والدينيـة. وتسـعى هذه الفئـة إلى احتواء الذهنية الاقتصاديـة في إطار من القيم الأخلاقيـة مثل المسـؤولية الاجتماعية. باختصار، يتحول النشـاط الاقتصادي إلـى «دعـوة» دينية لخدمـة الصالح العام حسـب التعريف الإسـلامي، والقيمة المحفـزة المحوريـة هـي طاعة اللـه، بمعنى خدمة الإنسـانية لوجـه الله. فمن يدفعون أنفسـهم للعمل بحماس في سـياق مفهومي الخدمـة والهمة هم أناس مختـارون، أنعـم الله عليهـم لينفذوا أوامر الله ببناء عالـم جديد تعود فيه كلمة الله إلى الفضاء العام.

يقدم تأويل غولن للقيم الإسـلامية حوافز لنشـر الرأسمالية. وعليه تسعى كثير من المؤسسـات التجارية الموالية لغولن إلى توسـيع مشـاركتها في السـوق الوطنيـة والدولية، فالتشـارك في شـبكات دينية واحدة، والاجتمـاع على مبادئ حركـة واحـدة داخـل تركيـا يسـاعد على خلق شـبكات مـن الثقة والألفة تيسـر الصفقـات الاقتصادية وتدفق البضائع والسـلع. وهنا نقول إنه من المهم دراسـة حركـة غولـن، ليس مـن ناحية أثرها علـى النمو الاقتصادي وحسـب؛ بل في ما يخص أثر النمو الاقتصادي على الشـبكات والقيـم الدينية. إذ يدرك غولن، مثل النورسـي مـن قبله، أن الرأسـمالية تدفـع الناس إلى الجشـع والماديـة والذاتية، ويعتقد الرجلان أن الدين هو السبيل الوحيد لإنقاذ البشر من حصار الرأسمالية،

عن طريق دعوة رجال الأعمال إلى إعادة استثمار أموالهم في الأعمال الصالحة وإلى عدم الخضوع للشهوات.

تمثّل مصادر تمويل حركة غولن أهم الموضوعات المثيرة للخلاف. ويأتي تمويل الحركة من التجار وعدد أقل من المجموعات التجارية؛ إذ تقوم هذه المجموعات بجمع الزكاة والصدقات وجلود الأضاحي. معنى هذا أن اعتماد الحركة على مصادر التمويل المحلية قد أجبر غولن على أن يبعد جماعته عن الأحزاب السياسية.

غالبًا ما يكون المريد النمطي لغولن مهنيًا أو تاجرًا تجمع هويته بين عناصر إسلامية وقومية تركية، ويدعم التجار الجدد ورجال الصناعة الصغار جهود غولن الدعوية، وسعيه لإنشاء تركيا المسلمة القوية. وعلى سبيل المثال، أنشأ أتباع غولن الأثرياء شركة «تمويل آسيا» في سبتمبر ١٩٩٦، لدعم الأنشطة الاجتماعية والتعليمية داخل تركيا وبين مسلمي البلقان والقوقاز وآسيا الوسطى.[١٧] وأنشأ رجال الأعمال الداعمون لغولن «الكونفيدرالية التركية لرجال الأعمال والصناعة» (TUSKON)، التي تضم منظمات إقليمية عديدة مثل: «منظمة تضامن عالم الأعمال» (ISHAD)[١٨]، و«منظمة رجال أعمال من أجل الحرية» (HÜRSİAD)[١٩] التي نشأت لمنافسة منظمة (MÜSİAD) ذات التوجه الإسلامي، ومنظمة (TÜSİAD) ذات الطابع العلماني.

ومنذ عام ٢٠٠٢ برزت (TUSKON) بوصفها أكثر مؤسسات الأعمال نشاطًا في تركيا، لاهتمامها الشديد بالمعرفة التقنية والخبرة وشبكات الاتصال مع مجتمعات الأعمال العالمية. وتمثّل (TUSKON) مظلة لسبع اتحادات إقليمية و١٥١ مؤسسة تجارية تضم أكثر من ١٥ ألف من رجال الأعمال في تركيا. وقد أبدت نشاطًا كبيرًا في آسيا وأفريقيا ودول البلقان.[٢٠] ولها مكاتب في بكين وبروكسل وموسكو وواشنطن العاصمة. وكانت هذه البنية التحتية الاقتصادية ضرورية لدعم ٤٠٠ مدرسة ثانوية خاصة، وجامعات وكليات ونزل طلابية ومعسكرات صيفية وأكثر من ١٠٠ مؤسسة. وهناك أنشطة يومية تنظمها إدارة محلية ذات بنية مرنة تعتمد على مفاهيم البر والثقة والطاعة والواجب

تجـاه المجتمع. ويتكـون القائمون عليها من رجال أعمـال ومعلمين وصحفيين وطلاب. ولأن غولن على وعي كامل بالفرص التي يتيحها اقتصاد السوق الحر، فإن فلسفته تتناغم مع مجتمع الأعمال المتنامي، كما إنه يولي أهمية كبيرة للتعليم والانخراط في اقتصاد السوق بوصفه جزءًا جوهريًا من تكوين المسلم الصالح. ويهتـم غولـن بـدور الثقافة بوصفها أهم عامـل لنجاح أي مجتمـع؛ إذ تعد القيم الثقافيـة أهم من السياسـة والأكثر تأثيـرًا في تغيير وجه المجتمـع، ولأن الثقافة، وما يتعلق بها من قيم وممارسـات ومؤسسـات واتجاهات، هي ما تشـكل تنمية اقتصادية وسياسية، يسعى غولن إلى إعادة صياغة قيم إيجابية تعزز نمو المجتمع. أمـا الاتجاه السـلبي الرئيس، الذي يعد عقبة في طريـق التنمية، فهو «الانهزامية» و«غياب الثقة بالنفس» في المجتمع التركي. وبرغم أن غولن لا ينشـغل بأسباب هـذا المـزاج الانهزامي في تركيا؛ فإنه يسـتثير مشـاعر حنين إلـى العصر الذهبي للإسـلام والدولة العثمانية؛ حتى يحرك الجماهير الأناضولية «العطشـى» والتي بمقدورها اسـتعادة مجدها. ويقول غولـن إن هذا «المجد» أو الأمل في التحول إلـى قوة إقليمية يحتاج عملًا على الأرض، وتلاقحًا بين الأفكار والمؤسسـات، واستثمارًا في التعليم.

كان غولن واضحًا تمامًا في طرح آرائه عن الديمقراطية واعتبارها أسـاس المجتمع المدني؛ لأن المؤسسـات الديمقراطية تخلق توازنًا مع سلطات الدولة الواسـعة. فبعـد الانقلاب الناعـم في عـام ١٩٩٧، وصدور المذكرة العسـكرية التي صدرت أثناء الانتخابات الرئاسـية عـام ٢٠٠٧، اتخذت حركة غولن موقفًا ناقدًا وبدأت نقدًا منهجيًا لدور المؤسسـة العسكرية التركية في السياسة. كما زاد التأكيد على الحياة المؤسسـية وتشـجيع الأتباع على إنشـاء الهيئات والمنظمات غيـر الحكومية والمؤسسـات، لخلق مجتمع يجمع بين التديـن والمدنية ليوازن سـلطة الدولة. وتشـجع حركة غولن تشـكيل المؤسسـات واسـتقلال المجتمع المدنـي عن الدولة. وبرغم أنها ترحب بتزايد النقد الموجّه للاسـتخدام المفرط للسـلطة مـن جانب الدولـة، فإنها تتردد فـي الدفاع عن حقوق فئـات أخرى من المجتمعات المهمّشـة مثـل العلويين والأكـراد والعمال. ومع توسـع اتصالات

الحركة بمختلف مؤسسات الدولة في ظل حكومة حزب العدالة والتنمية، فإنها لا تتردد في استخدام ارتباطها بالسلطة لأغراضها الخاصة.

وبرغم تناقص سلطة الدولة بسبب تماسك المجتمع المدني؛ فإن نشأة دولة أكثر شفافية، بسبب الإصلاحات التي قررها الاتحاد الأوروبي وظهور البورجوازية الأناضولية الجديدة؛ فقد تولى السوق زمام الأمور بوصفه نموذجًا للحكم وتوزيع السلع والخدمات. والنقد الموجّه لمجتمع السوق أو هيمنة قوى السوق محدود، فبعد عام ٢٠٠٢ ساد منطق السوق في المجتمع، وقد اختزلت المسؤولية الاجتماعية والقيم الأخلاقية في المصلحة الشخصية وحساب التكلفة والربح. ولا تدرك الحركة أن المبدأ الأخلاقي للمجتمع التركي نقضته، بل حلت محله قيم السوق المتمثّلة في المصلحة الشخصية والتنافس وتسليع العلاقات. ولأن العدالة الاجتماعية والفقر ليسا هما الهم الرئيس للحركة؛ فهي لا ترى أن منطق السوق سيقوّض المجتمع السياسي. فإذا كانت الدولة أضعف من أن تحمي القطاع المهمش في المجتمع، فسينتهي الأمر إلى فوضى ومجتمع ظالم. يوجه أحد أتباع سعيد النورسي، وكان من المتعاطفين مع غولن في ما سبق، النقد إلى إيمان غولن بالسوق فيقول: «إن دخول عالم الأعمال والمصارف وإنشاء الشركات الإعلامية بغرض تسويق الإسلام حوّل الإسلام إلى سلعة». وقد قال لي أحد المسلمين الأمريكيين: «إن أتباع غولن أنجح من حوّل النبي إلى ربح» [بين اللفظين جناس في اللغة الإنجليزية profit/prophet]. وبرغم قسوة التعليقين تحتفظ الحركة برأي إيجابي في الرأسمالية، وإيمانٍ بأن نموذج السوق هو أفضل إطار لتحقيق الإمكانات البشرية.

يتبنّى السوق اليوم نوعًا من الأنانية تؤدي إلى التشرذم وليس إلى التجمع. وقد سهُل على حركة غولن إخضاع خطاب العدل الإسلامي الشامل لقوى السوق. أما الخطابات الإسلامية المتعلقة بالعدالة والمجتمع، وتحسين حال الضعفاء، فإنها إما أُغفلت أو استبعدت عمدًا من الحوار العام. وعلى سبيل المثال، لا تدعو الحركة إلى إعادة تعريف سلطة الدولة لتشمل نشر العدالة الاجتماعية، وإحداث توازن في توسع المصالح الخاصة على حساب الصالح

العام. ولا يبدو أن حركة غولن ستنجح فيما أخفقت فيه نظيراتها البروتستانتية واليهودية والمورمون من مقاومة تغلُّب كتاب مقدس جديد هو «كتاب الإثراء»، وسقوط الدافع الروحي وراء تحقيق النجاح المادي وخدمة الرب والصالح العام أمام الرغبة في جمع الثروة لذاتها، ثم الإسراف في إنفاقها.

وبينما يعدّ السوق الحل للمشكلات الاجتماعية والسياسية، و«سماءً» جديدة يُرنَى إليها؛ تعامل الدولة بوصفها مصدِّرًا للمشكلة وعدوًا للحريات الدينية.

إجمالًا لما سبق، تتكون تركيا الحديثة من تجمع قوى الدولة والمجتمع المدني المنظم والسوق. وفي السنوات الأخيرة حدثت نقلة كبيرة في الخطاب العام لحركة غولن، ويمكن إيجاز هذا الخطاب في التالي: الدولة المتسلطة هي المشكلة، وهي السبب في إخفاق تركيا في تحقيق إمكاناتها التاريخية؛ المجتمع المدني قوة للخير، وينبغي أن ينظم نفسه ويعيد القيم الجماعية الإسلامية إلى الفضاء العام؛ فالسوق هو الحل لكثير من المشكلات الاجتماعية الاقتصادية، وبالسوق وحده وداخل الفضاءات التي يتيحها السوق يمكن للإسلام أن يحقق كامل إمكاناته.

خاتمة

أدت حركة التحول الليبرالي السياسي والاقتصادي التي بدأها تورجوت أوزال إلى تقليل مخاوف الجمهوريين بشأن دور الإسلام، وإلى فتح فضاءات فرص اجتماعية اقتصادية جديدة لبناء الهوية والمجتمع الإسلاميين. وقد أثمرت هذه الفضاءات حراكًا وتنافسًا على إحداث التغيير. كما أتاحت فضاءات الفرص، ومنها الفضاء العام، الذي صار في المتناول بعد إصلاحات تورجوت أوزال الاقتصادية والسياسية في عام ١٩٨٠، المساحات اللازمة لتنافس المواطنين في القضايا العامة مع تبادل البضائع. وفي الوقت نفسه، أتاحت ظهور لغة سياسية جديدة مشتركة شاملة. كما استدعى اجتماع الآراء والعقائد المختلفة داخل الفضاء العام تصورًا جديدًا للإسلام يؤكد على الجذور الدينية للأخلاق العامة

المرتبطة بالتعامل مع «الآخرين»، ومبادرة جماعية لتحقيق الأهداف المشتركة وفهمًا جديدًا للهوية السياسية وللولاء. وقد قامت الصحف والمجلات والكتب وتكنولوجيات وسائل الاتصال الحديثة بدور في عملية التشكيل والفرز اللازمة لبناء شبكات الجمعيات التابعة لغولن.

انطوى التحول الثقافي/ الفكري في تركيا على ثورة تمثلت في الانتشار الواسع للدوريات والمجلات بين جمهور يتسع في اهتماماته الحياتية ويزيد مستوى ثقافته، فقد اتسع أثر أنشطة القواعد الجماهيرية التي تنسقها وسائل الإعلام التابعة لغولن، مما جهز التربة اللازمة لبناء الهوية الإسلامية المعتدلة المرحبة بثقافة السوق ونشرها. ويربط بين شبكة «الجمعيات» منظومة أخلاق مشتركة ورؤية اجتماعية، وهي الآن منتشرة بطول تركيا وعرضها، وامتدت إلى آسيا الوسطى وأوروبا وأمريكا والبلقان. كما كانت «شبكة الجمعيات» حاضنة مهمة لتشكيل طبقة فكرية جديدة ميزت نفسها بمستوى تعليمي عالٍ، مع الحفاظ على الرؤية الإسلامية للحياة اليومية والسياسة.

سمحت هذه الفضاءات الثقافية لمسلمي تركيا بالتعبير عن رؤيتهم للأصالة والمعاصرة. ومع توجه تركيا إلى اقتصاد السوق واستشعارها آثار العولمة، تعيد جماعاتها الإسلامية تصورها للغة الثقافية في سياق الخطابات الكوكبية. ولا تقتصر فائدة هذه الفضاءات على إعادة تعريف التراث، بل تساعد على إدماج ثقافة الأطراف. كما دفعت هذه الفضاءات العامة المتعددة إلى تعدد الجماعات وتفتتها وتمازج هويات وثقافات متنوعة في تركيا.

الجزء الثالث

المعنى

- ٦ -

ذوات مسلـمة

الإسلام في الفضاء العام

مـا أود أن أقولـه إن الدين لم يختف أثناء المرحلة العلمانية (التي مازالت سـائدة في أوروبا) بل اتخذت شـكلًا غير مرئي على مستوى العالم، فلا يتحدث أحـد عـن الديـن ولا تجـرؤ الجماعـات الدينية على الدخـول في الفضـاء العام لأنهم لا يشعرون أن دخولهم مشروع. فليست العلمانية أكثر من ظاهرة أسكتت الديـن: من مصـادرة أراضٍ، وتدخـلات، إلى رقابة في المـدارس، ومن ثم ترك الديـن الفضـاء العـام ودخل الخاص. ليـس معنى ذلك أنه اختفى، لكنه ببسـاطة غاب عن العيون.

كلاوس إيدر[١]

برغـم الجهـود التي بذلتهـا الدولة الكماليـة في الإقصـاء والتجريم؛ كان لظهـور الفضـاءات العامـة البديلـة اجتماعيةً واقتصاديـةً وثقافيةً أثـرٌ في إحداث تحوّل اجتماعي في تركيا، بطيء لكنه عميق. وقد أسـرعت السياسـات الليبرالية التـي قررهـا تورجـوت أوزال فـي السياسـة والاقتصـاد بإنشـاء هـذه الفضاءات وتوسعها. وقد استخدمت المجموعات الإسلامية هذه الفضاءات البديلة لتخلق لنفســها مجتمعًا موازيًا، لتجذب المجموعات المهمّشـة ثقافيًـا واقتصاديًا. على سـبيل المثـال، أدى إلغـاء قوانيـن تنظيم البث إلـى تمكين الأصوات الإسـلامية

مـن التعبيـر عن أنفسـها في محطـات إذاعيـة وقنـوات تليفزيونية متعـددة، وفي مجلات وصحف. كما كوّنت البورجوازية الأناضولية الصاعدة التي يُشـار إليها «بالنمـور» الأناضولية منظماتها الخاصة؛ فانخرطت في إعادة بناء تركيا الجديدة بدعـم المشـروعات التعليميـة الثقافيـة والسياسـية. وقـد سـاعدت الفضـاءات البديلة الجديدة مثل اتحادات الشـركات، والصحف والمنظمات غير الحكومية والمدارس الخاصة والمحطات التليفزيونية، على تمكين المجموعات الإسلامية فـي تركيـا. ومع تفعيـل اقتصاد السـوق الحر، وتحريـر النظام القضائي ليسـمح بدخول الهويات والرؤى المهمّشـة إلى الفضاء العام، استغلت حركة غولن هذه الفرص لخلق فضاءات عامة جديدة (مضادة)، أو قامت بتغيير وجه الفضاء العام «الرسمي»، وبهذا استطاع أتباع حركة غولن استخدام الإعلام ليردوا على الدولة ويتحدوا خطابها المهيمن.

لكـن الليبرالية الاقتصادية والإعلام الخاص والنظام القضائي المختلف أحدثت تحولًا في الحركات الإسلامية من حيث أهدافها واستراتيجياتها. ومثال ذلك تطور حركة غولن، واتسـاع الأعمال والخطابات الإسـلامية في فضاءات مختلفـة داخـل الحيـاة الاجتماعيـة والاقتصادية، فبعد دراسـةٍ لحركـة غولن، وانخراطهـا فـي مجالات النشـر والتمويل والإعلام مرئيًا ومسـموعًا ومقروءًا، واتحادات الشـركات، أقول إننا نرى ميلاد وعيٍ إسـلامي جديد، وإعادة طرح للذات الإسـلامية بدلالة جديدة قوية. وتثبت حالة حركة غولن خطأ القول بأن الإسـلام والحداثـة بطبيعتيهما نقيضان وعدوّان. وسـأعرض هنـا للطريقة التي يتفاعـل بها الطرفان ويغيّر كل واحد منهمـا الآخر. ففضاءات الفرص الجديدة فـي الإعـلام والتعليم والاقتصاد تمكّن للناشـطين الإسـلاميين، وتيسـر عملية التلاقح بين ما هو عام وما هو خاص، أي الحداثة والإسـلام، أو الأيديولوجية العلمانيـة والممارسـة الدينية. ونتيجـة لتكوين فضاءات أكثر ديناميكية تسـمح بالتلاقح داخل وسـائل الإعـلام والاقتصاد والتعليم والسياسـة، صارت حركة غولـن حركـة دينية يحركهـا إثبات هويـة ومنظومة أخلاقية، وتسـتخدم أدوات التمكين والضبط الاجتماعي.

وقياسًا على تجربة حركة غولن، يمكننا القول بأن الحركات الإسلامية ليست بالضرورة انفصالًا أو ثورة، بل هي إعادة تأويل للتراث في ضوء الحوارات الحديثة، وعليه لم يكن ظهور حركة غولن بالضرورة رد فعل للحداثة، بل كان مظهرًا من مظاهر المشاركة في توطينها؛ إذ يقدّم الدين التضامن والأخلاق التي تساعد على إدماج الجوانب الإيجابية في الحداثة، وتجسّد حركة غولن إمكانات الحداثة داخل الدين. ويركز هذا الفصل على الفضاء العام والسوق ليثبت أن الإسلام في تركيا يعمل بوصفه مصدرًا للاستقرار الاجتماعي، وقوة دافعة للتنمية الاجتماعية الاقتصادية، وليس عودة أصولية إلى الماضي، أو مشروعًا سياسيًا متطرفًا. وأبدأ نقاشي بتقرير أن الأفكار الدينية ليس لها وجه واحد في التطبيق، لكنها متغيرة ومنفتحة على التغيير. ومثال ذلك، دور حركة غولن لإعادة تعريف الفضاء العام ودورها التوفيقي في بناء لغة سياسية جديدة في تركيا. وتجسد حالة غولن قدرة التقاليد الدينية على استيعاب الخطاب الديمقراطي العالمي وإعادة صياغته، وكذلك حقوق الإنسان واقتصاد السوق. وتشجع الطبيعة المرنة للتقاليد الدينية كثيرًا من المفكّرين العلمانيين على إعادة تقييم دور الدين في الفضاء العام وتعميق النقاشات الأخلاقية. فأتباع غولن، وكثير غيرهم من علماء المسلمين، يقتبسون من أفكار الحضارة الغربية وممارستها ومؤسساتها. لكن هذا الاقتباس يحدث في سياق مختلف تمامًا، فتمر الأفكار المنتقاة من خلال مرشِح تراثهم الثقافي، وهم في النهاية يتبعون مسارهم التاريخي دون أن يغفلوا عن نقد الثقافة الغربية التي يقتبسون منها.

الفضاء العام وحركة غولن

إن دور الدين في الفضاء العام من أهم السمات المميّزة للحالة التركية. فثمة جدل مستعر له دلالات كبيرة يدور حول العلاقة بين الإسلام والفضاء العام، يتعلق بأزمات موضوعات كالحجاب ومشاركة الأحزاب الدينية في البرلمان، والتربية الدينية في المدارس العامة، وتمويل الدولة للمؤسسات الدينية. وأهم الأسئلة في هذا الصدد هي متى وإلى أي مدى ينبغي السماح للناشطين الإسلاميين

بـأداء دور فـي الفضاء العام؟ ما الدور الذي ينبغـي أن يؤديه الخطاب الديني في صياغة السياسة العامة أو القانون؟ وتقدم حركة غولن مسارًا لدراسة هذه الأسئلة والرد عليها. وقبل أن نتناول طرح حركة غولن وممارسـاتها، يحسُـن بنا أن نذكر أن غولن نفسـه سـعى إلى التوفيق بين القيم الإسـلامية وخطابـات العلمانية عن حقـوق الإنسـان والديمقراطيـة وحكم القانـون، عن طريق اسـتخلاص الجوهر الإنسـاني للدعـوة الإسـلامية وبناء جسـور بيـن الأصالـة والمعاصـرة، والعقل والوحي، والتنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية.

لعلـه مـن المفيـد نظريًـا هنـا أن نسـتعين فـي هـذا الجـدل بآخـر كتابات يورغن هابرماس عن الدور السياسـي للدين في الفضاء العام؛ حتى نُحسِـن فهم مسـاعي غولن للتوفيق بيـن الأطروحات الدينية المتعلقة بالشـؤون العامة لخلق لغـة دينيـة – علمانية. ومن الضروري أن نسـأل عمّا يمكـن أن نتعلمه من مفهوم هابرمـاس للفضاء العـام، ودور الدين في التحاور العام. فهل يمكن إقامة جسـر بيـن الخطابات والرؤى الكونية العلمانيـة والدينية؟ ومثل هابرماس، يهتم غولن اهتمامًـا كبيرًا بالنقـاش العام، ويحاول أن يحدد إلى أي مدى وبأي طريقة يمكن للإسلام أن يسهم في التنمية الاقتصادية والديمقراطية وتفعيل المجتمع المدني. وهـل تتعـارض الرؤية الكونية الدينية والعلمانية إذا تعلق الأمر بمفاهيم أساسـية مثل العدل والشرعية والتمثيل والحياة الكريمة؟

تمـر جماعات مختلفة في تركيا اليـوم بحالة من إعادة تعريف الهوية المستقبلية عن طرح الدين والتاريخ لتصور جديد داخل سياق فرص دولية وإقليمية جديدة. وإن حركة غولن هي أهم لاعب في تطور تركيا الجديدة، بمشاركتها في إعادة تعريف الفضاء العام الذي تتنافس فيه مختلف الأفكار والهويـات وأسـاليب الحيـاة. وأقصد بالفضـاء العام الأماكـن التي يجتمع فيهـا الجماعـات والأفـراد المسـتقلون بوصفهم جمهـورًا ليتناقشـوا حول الشـؤون المشـتركة والقوانيـن والقيم، بغرض السـعي لصياغة السياسـات والحلـول والتحديات التي تواجـه المجتمع كله.[٢] مع ذلك ينبغي أن نذكر أن التعريف الرسـمي السـائد للفضاء العام في تركيا يتعارض مع هابرماس

والنظرية الليبرالية؛ لأنه مستمد من التراث الفرنسي لبناء الدولة الذي يتسم بالمركزية والتراتبية.[٣]

يميّز هابرماس بين الدعاية (أي الإعلام) والمشاهير الأعلام الذين تحت الأضواء، وصاروا شخصيات مهمّة من جانب،[٤] والفضاء العام الذي لا تُسلّط أضواؤه على شخص بعينه أو على الوسائل الإعلامية نفسها، بل على منتجها المتمثّل في صياغة الخطاب العام وقوته التي تؤثر على المجتمع بأسره من جانب آخر. والفضاء العام لازم لخلق الشرعية وتشكيل الرأي العام الذي يؤدي إلى تغير معرفي سياسي في النظام السياسي والثقافي والاجتماعي الاقتصادي القائم. وينبه هابرماس إلى تمييز آخر مهم بين الفضاء العام الرسمي والفضاء العام غير الرسمي، فيقول إن المتدينين يسمح لهم بالرجوع إلى عقائدهم الدينية المقدسة الحاكمة عندما يشتركون في حوار عام غير رسمي، ولا يسمح لهم باستخدام هذه العقائد والأطروحات بوصفها حقائق بديهية لا تقبل الجدل، إذا كانوا في الفضاء العام الذي يدخل فيه رؤى كونية بديلة كثيرة. ففي الفضاء العام الرسمي عليهم أن يقبلوا أن أطروحاتهم ورؤاهم ينبغي أن توضع على مائدة الجدل، وينتصر لها في إطار العقل العام. ويرى جون رولز أن العقل العام لا يغطي إلا حوارات ومناقشات «المنتدى السياسي العام» المقتصر على خطابات القضاة والسياسيين والموظفين العموميين والمرشحين لمناصب عامة ومديريهم والمنابر الحزبية.[٥]

تستخدم حركة غولن شبكة حلقات القراءة غير الرسمية كخطوة نحو بناء فضاء عام جديد (مضاد)، وكذلك خطابات جديدة مضادة.[٦] فالمنارات فضاءات لإنشاء علاقات اجتماعية عن طريق التطبيع الاجتماعي من خلال ممارسات بها طابع الجماعة، واكتساب رؤى من خلال القراءات والمناقشات والصلوات الجماعية. وعلى سبيل المثال، تمثل حلقات القراءة في النزل الطلابية، ومنبر «أبانت» لحركة غولن فضاءً عامًا غير رسمي يعرض فيه الناس بحرية أطروحاتهم وآراءهم الدينية للمناقشة وللتغذية المرتدة. وقد حرصت حركة غولن على طرح الأفكار الدينية والعلمانية لخلق لغة حوار غير إقصائية،

تسـهم في ترسـيخ هذه الفضاءات الجيدة والاسـتفادة منها. وفي حلقات القراءة تسـتحضر الحركـة الرؤى الناقـدة للعقيدة والممارسـة الدينية وتـرد عليها، وفي ذلك تلاقح بين الدين والعقل والعلوم الطبيعية.

وفـي مـا يتعلق بمسـألة الصلـة بيـن العقل والديـن في الماضـي يعترض هابرمـاس علـى اسـتخدام أطروحـات أخلاقيـة ذات مرجعيـة دينية فـي الفضاء العام، ويدافع عن الطرح العقلي العلماني بوصفه الأساس الشرعي للمجتمعات الحديثة. مع ذلك، غيّر هابرماس في السـنوات الأخيرة آراءه تدريجيًا بشـأن دور الدين في الفضاء العام غير الرسمي،[٧] فيقول إن الخطاب الديني ينبغي أن يكون جـزءًا مـن الفضاء العام غير الرسـمي، حتى يكـون لدينا حوار عام أكثر شـمولًا وتعدديـة وديناميكيـة؛ بـل إنه يدعـو المواطنيـن العلمانيين والمتدينيـن إلى فهم خلفية كل خطاب ورؤاه، وأن يستعدوا لحوار مطّلع، فيقول:

> إن هذا الأمر أحد أعمال الترجمة، لا يتم إلا بجهد تعاوني ولابد أن يشترك فيه المواطنون غير المتدينين إذا أرادوا ألا يحمل مواطنوهم المتدينـون هذا العبء المربك.. وعلـى المواطنين العلمانيين فتح عقولهـم لاحتمال صدق محتوى ما يقدمه المتدينون، وأن يدخلوا فـي حوارات ينتج عنها تفسـيرات دينية فـي رداءٍ مختلفٍ وتحظى بقبولٍ عام.[٨]

لا يكتفي هابرماس باستعادة حرية التفكير الديني، لكنه يطالب العلمانيين بالإنصات إلى ما يطرحه طرفا الحوار من أفكار واحترامه، وإبداء تسـامح يقابل تسامح الطرف الآخر. بتعبير آخر، يحتاج الفضاء العام إلى تفكير ديني متنوع غير إقصائي. ويعتقد هابرماس أن المفاهيم الأساسـية مثل الكرامة الإنسانية والحرية والمسـاواة والعـدل، تضرب بجذورها العميقة فـي التراث الديني؛ فهو يقول في عام ٢٠٠٤:

> إن المسيحية وحدها دون غيرها هي أصل المفاهيم التي ترسم حدود الحضارة الغربية مثل: الحرية والضمير وحقوق الإنسان والديمقراطية،

وليس لدينا حتى اليوم بديل عنها [أي المسيحية]، ومازلنا ننهل من هذا النبع، وما وراء ذلك مجرد ثرثرة ما بعد حداثية.[٩]

لكن هابرماس يقصر هذه الآراء على مجال تكوين وجهات النظر، فيقول إنها لا ينبغي أن تستخدم لتبرير اتخاذ قرارات برلمانية (الفضاء العام الرسمي). ويؤكد أن الدولة ينبغي أن تكون علمانية، وأن المتدينين ينبغي أن يقدموا آراءهم الدينية أثناء عملية تكوين وجهات النظر، على ألا يعتمدوا عليها وكأنها حقائق بديهية إذا تعلق الأمر بالمنتديات العامة الرسمية التي تتخذ القرارات.

وفي عام ٢٠٠٤، أجرى هابرماس مناظرة رائعة مع البابا بنديكت حول العلاقة بين العلماني والديني.[١٠] يقول هابرماس: إن أغلب أفكارنا العلمانية عن حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية والعدل جذورها في التراث الديني. ويضيف: «في الماضي كان كثير من أقوى مفاهيمنا مستمدة من مصادر دينية».[١١] ومثل هابرماس، يبرز غولن الأصول الدينية للكرامة الإنسانية والمسؤولية والرحمة والعدل. وكذلك يسعى إلى الوصول إلى لغة سياسية موضوعية مشتركة مستمدة من مصدرٍ ملموس يتفق عليه المواطنون الأتراك. ومع دخول الإسلام في فضاء تركيا البورجوازي العام، فهو مجبر على الدخول في حوار مع أفكار وأساليب حياة متنوعة ومتنافسة. وعلى المواطنين المتدينين أن يعرضوا أفكارهم بلغة علمانية أوسع حتى يتمكنوا من الدخول في مناقشات ومناظرات مع قطاعات المجتمع الأخرى. مع ذلك، ينبغي التذكير بأن القطاعات العلمانية المهيمنة ينبغي أن تتعلم التسامح تجاه الرؤى والممارسات البديلة؛ فبدعم من المؤسسة السياسية والإعلامية الكمالية، كانت هذه القطاعات تعارض بشدة شرعية المعايير والمفاهيم ذات المرجعية الإسلامية عند السعي إلى خلق إجماع على قضايا حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والديمقراطية. ونتيجة لدخول الفضاء العام، دخلت الرؤى والأفكار الإسلامية في تركيا في حوار نقدي مع الأفكار العلمانية. بينما استمرت بعض الدوائر العلمانية العنيفة في سعيها لإقصاء أو تجريم كل الأصوات الدينية. وكما حدث في مجمل العالم الإسلامي، تبيّن أن هذا السعي كان قصير النظر، وضرره أكبر من نفعه؛ لأن فضاءات الفرص أتاحت

المواقع اللازمة للناشطين الإسلاميين لإعادة تأويل التراث الإسلامي وإدماجه بأنفسهم في خطابات حقوق الإنسان والتعددية والديمقراطية.[١٢]

كان لحركة غولن دور نشط وواضح في التحول الديمقراطي الذي طرأ على الفضاء العام التركي، لاسيما في خلق سمة التعدّد داخلها، كما حاولت خلق لغة سياسية أكثر شمولًا لمناقشة القضايا العامة. وقد شهدت السنوات الأولى من الثمانينيات أكبر مظهر للتنوع الإعلامي مع إنشاء صحف جديدة ومجلات ودور نشر. وقد سمى بعض أتباع غولن الفترة بين ١٩٨٣ – ١٩٩٣ «عصر الاسترداد»، لكن الأنسب هو أن نتعامل مع هذه الفترة ليس بوصفها عصر استرداد؛ وإنما بوصفها عصر إبداع ونهضة. فقد بدأ المفكّرون المسلمون في هذه الفترة عملية إعادة صياغة لمعتقداتهم الإسلامية، في ضوء القضايا السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية المعاصرة التي كانت تواجه المجتمع التركي الحديث.[١٣] وقد استخدموا وسائل الإعلام والمطبوعات بتوسع لتشكيل العالم الاجتماعي الخارجي، وتقديم خطاب إسلامي تعددي وإن لم يكن بالضرورة ليبراليًا.

أدى الناشطون الإسلاميون والمناظرات الإسلامية في تركيا دورًا تأسيسيًا في إنشاء فضاءات عامة دينية بديلة خارج سيطرة الدولة وأيديولوجيتها الكمالية الرسمية. وكان للحركات الإسلامية، لاسيما الحركة النورسية والطرق الصوفية النقشبندية، دور حيوي في نشأة الفضاء العام القومي التركي المتنامي. ويمثّل تاريخ هذا الفضاء العام، والدور الذي أداه المفكرون الإسلاميون والحركات الإسلامية في إنشائه، تحديًا لبعض الافتراضات النقدية لدراسات هابرماس المبكرة.[١٤] إذ يقول هابرماس: نشأ الفضاء العام في القرن الثامن عشر عن طريق أفراد من عموم الناس كانوا يجتمعون لمناقشة أوجه استخدام السلطة. كما أدى اتساع سوق الصحف والكتب دورًا مهمًا في نشأة الفضاء العام؛ فإن من اشتركوا في المناظرة العامة حول أوجه استخدام السلطة والصالح العام، كانوا ليبراليين علمانيين يتحدون هيمنة السلطات الدينية والسياسية التقليدية. بتعبير آخر، كانت هناك علاقة وثيقة بين التنوير وفئة المثقفين الجدد الذين أرادوا أن يفتحوا

فضـاءات معرفيـة للتفكير النقدي. ولـم يكن هابرماس يبدي اهتمامًا بالرأي العام الديني في كتاباته الأولى؛ لأنه كان يظن أنه يعارض العقلانية والتسامح والتنوير. لكن هذا الفضاء العام الجديد كان مؤثرًا في نشأة الأفكار والممارسات العلمانية واتساعها في مواجهة الفئات الدينية والتقليدية السائدة وما تحمل من رؤى.

التاريـخ الحديث والفضاء العام في تركيا

في نهاية القرن التاسـع عشـر، كان الفضاء العام الناشـئ حديثًا في الدولة العثمانيـة تهيمـن عليه أفكار مسـتعارة مـن أوروبا، وكان هناك جـدل كبير حول مسـتقبل الدولة ودور القومية فيها.[١٥] ومع نشـأة الدولة الوطنية التركية الحديثة، حلت القومية محل الدين بوصفها عنصر تماسك الدولة.

يرتبـط تاريـخ الفضـاء العـام الحديـث فـي تركيـا بالانتقـال مـن مرحلـة الإمبراطوريـة شـديدة التنوع إلى مرحلـة الدولة الوطنية المتجانسـة. إذ تحولت الجمهوريـة التركيـة إلـى كيـان يفـرض المركزيـة والتجانـس، ويقـوم تنظيمـه وشرعيته على تعبئة جماهيرية لروح القومية التي تعتمد على فرض وحدة عرقية وأيديولوجيـة. ولقد حاولت القومية الكمالية جاهدة أن تكبت الهويات والعقائد المتعـددة والمتنوعـة لصالح هذه القوميـة التركية الواحـدة المفروضة من القمة علـى القاعـدة؛ فخلقت فضـاءً عامًـا جمهوريًا لـه قواعد داخليـة واضحة للضم والإقصاء. ولابد لمن يريد أن يُسمح له بالمشاركة في هذا الفضاء العام الكمالي أن يتخلـى عـن أي خصوصيـة تتعلـق بالهوية الدينيـة أو اللغويـة أو الإقليمية أو العرقية، ويتبنّى الهوية الجمهورية الرسمية. ولـم تكن مهمة الفضاء العام الجديد تقديـم الأصـوات المتنوعة إلى صـدارة الحوار؛ بل لفـرض التجانس من أعلى، ولمراقبـة واسـتبعاد أي هويـة أو رواية تحيد عـن الهوية والرواية الرسـمية. كان هذا المشـروع التحديثي يتجاهل الخصوصية ويتدخل في كل شـيء، فسعى إلى انتهاك الحياة الخاصة داخل المجتمع الإسلامي التركي التقليدي؛ فخلق رد فعل معـارض قوي أدى بـدوره إلى مغالاة الكماليين في أعمال القمع. بمعنى أن هذا الفضـاء العام الرسـمي «التحديثي» لم يكـن مجالًا للمداولة والحـوار بين أفراد

وفئات مختلفين؛ بل كان حلبة تطويع وترويض وفرض احتمالات وخطابات وأداءات هي وحدها «الصائبة سياسيًا».

كانت الجمهورية التركية تؤكد أن هذا الفضاء العام الرسمي حلبة «علمنة عقلانية» أنشئت لتشمل كافة المواطنين الأتراك. لكن العقلانية في هذه الحالة كانت شكلًا من العلمانية المعادية للدين، وصارت المبدأ الحاكم للفضاء العام التركي في ضوئه يتميّز الخطاب «العقلاني» المقبول عن غيره، فالادعاءات الإسلامية أو الكردية كانت غير مقبولة. وقد اعتمدت النخبة الكمالية الحاكمة في شرعنة أيديولوجيتها على هذه الرسالة التي تجلب العلمانية والحداثة والحضارة إلى تركيا؛ برغم أن الحضارة الإسلامية العثمانية السلجوقية المتجذّرة التي كانوا يحاولون التخلّص منها، كانت تحظى بعمق مجتمعي أكبر كثيرًا، وأثرٍ تاريخي تفتقر إليه أشكال الهوية والشرعية المؤلفة من عناصر أوروبية وحيثية وألطائية*، وهي توليفة تبدو شديدة الغرابة أحيانًا. وهكذا كان المجتمع التركي العثماني التقليدي هو المشكلة التي ينبغي التغلب عليها في هذه الثورة الثقافية الجذرية، لذلك لم يكن يسمح لأحزاب سياسية أو منظمات مدنية إلا إذا كانت تخدم الرؤية الكمالية للعلمانية والقومية. ونظرًا لهيمنة رؤية العسكريين ومسؤولي الدولة لم يكن للمجتمع المدني والسياسي التركي الحق في تصور نخبة سياسية أخرى أو إعادة تعريف الصالح العام. ولم تكن هذه الإصلاحات الحضارية تسمح بتكوين خطابات بديلة أو فضاءات عامة بديلة؛ إذ كانت السياسات الثقافية للجمهورية الجديدة موجّهة في الأساس إلى مراقبة الحدود بين الخطابات العقلانية العلمانية الحديثة المقبولة، والخطابات التي كانت تُعد مخالفة لها.

استهدفت الإصلاحات التحديثية الكمالية تغيير وجه المجتمع التركي عن طريق دعم سلطة الدولة العلمانية، لكن دور الإسلام ومعناه تغيّر أيضًا. بمعنى أن الإصلاحات العلمانية الجذرية التي قامت بها الجمهورية التركية نفثت

---

* الحثيون (Hittite) شعب ينسب إلى جبال التاي التي تمتد في شرق ووسط آسيا. أما الطائية (Altaic) فكانوا شعب هندو- أوروبي عاش في الأناضول وازدهر في الفترة ما بين ٢٠٠٠ و١٢٠٠ قبل الميلاد (المترجم).

حياة جديدة في الخطابات الدينية «القديمة» المعارضة، حتى إن محتوى العقيدة الإسلامية نفسه اتخذ تعريفًا جديدًا في هذه المواجهة المصيرية. وقد أسهمت الإصلاحات التحديثية في تشكيل فضاء عام إسلامي مضاد، وتمت إعادة تعريف الإسلام لغةً ومؤسسات على يد هذه النخبة التركية الإسلامية المضادة بوصفها هوية معارضة في مواجهة طبيعة الإصلاحات الكمالية المتطرفة في عدائها للدين. وهكذا صار الدين أقوى أيديولوجية في مواجهة الدولة السلطوية التي تقوم على حركة التحديث، لاسيما في ما يخص قضايا الحقوق المدنية والعدالة والتمثيل السياسي.

بدأ التحول الثوري المتعلق بالفضاء العام عندما أنشأت إصلاحات رئيس الوزراء تورجوت أوزال صلة بين فضاءٍ عامٍ ليبرالي وسوق ليبرالي. وقد أدت نشأة بورجوازية أناضولية جديدة وتكنولوجيات الاتصال وأنماط استهلاك جديدة إلى انتشار المنافذ الصحفية والإذاعية والتليفزيونية المستقلة. وشجعت هذه المواقع؛ بل طالبت الفئات الإسلامية بالانخراط مع فئات أخرى، والإسهام بالرأي في قضايا متنوعة. ونتيجة لعملية التحرير الاقتصادي والسياسي في تركيا، تشكل فضاء عام إسلامي بوصفه حلبة عامة مضادة لفضاء الدولة الكمالية. وقد تشكلت في هذه الفضاءات العامة الجديدة أنساق عقدية ولغات وأساليب تفي بحاجات اقتصاد سوق أكثر حرية وديمقراطية وعولمة، إضافة إلى خطاب حقوق الإنسان العالمي المتصاعد. وبالتدريج، وبمساعدة الإصلاحات الجديدة التي ظهرت في عهد أوزال، تحرر الفضاء العام من الهيمنة الأيديولوجية للدولة، كما أدى المفكرون الإسلاميون الجدد وشبكات الاتصال والبورجوازية الجديدة دورًا كبيرًا في تحرير الفضاء العام من سيطرة الدولة. كان الفضاء العام الجديد نتاجًا للخلاف والمعارضة، وكانت عمليات التفاوض والمواجهة في أصل تشكيل الذاتيات الإسلامية الجديدة. فقد انتقلت فئات إسلامية متنوعة إلى الفضاء العام الجديد واستغلت فضاءات الفرص الجديدة، فتنافست على توجيه الفضاء العام الجديد وتمثيله وضبطه، وأدى هذا التنافس إلى التعددية والتلاقح بين الخطابات والهويات الإسلامية والعلمانية. ومن نواتج هذا التلاقح، إدراك

التعددية والتنوع داخل المجتمع الإسلامي التركي. فقد سمحت الفضاءات العامة الجديدة والأموال التي جناها المسلمون الأناضول بإنشاء مواقع ثقافية ورمزية واقتصادية تمثلهم وتعبر عنهم، من خلال مواقع تقدم أفلامًا وروايات وشعرًا وموسيقى وعروض أزياء وألوانًا ترفيهية ومجلات ومطاعم وفنادق تتنوع بتنوع هذه الفئات. وهكذا، بدأ ميلاد هويات وأدوار قومية إسلامية تقليدية-حديثة. وبرغم أن حركات إسلامية مثل جماعة غولن مازالت تسعى إلى التأثير الشديد على هذا الفضاء العام؛ فإن التقاءها بأيديولوجيات وصياغات بديلة متنوعة يؤثر فيها ويغير في بنيتها.

مع التحول الليبرالي الاقتصادي والسياسي وظهور إطار قانوني جديد يسمح بإنشاء الإعلام الخاص، تشهد تركيا تشكيل لغة سياسية جديدة علمانية ودينية في الوقت نفسه، وتقع المنافذ الإعلامية لحركة غولن في مقدمة هذا «المزيج» الجديد الذي ينشر لغة لا تجرّم الأصوات الدينية؛ إذ يعتقد غولن أن تبادل الأفكار يمكّن المسلمين من تنوير أنفسهم وتوسيع مداركهم، فيقول: «إن بمقدور الناس أن يجتمعوا ويتحدثوا وينوّروا أنفسهم، وينظر كل واحد منهم إلى الآخر بعين التسامح».[١٦] وقد كان لنشأة لغة إسلامية حديثة وتعددية جديدة من خلال الإعلام الإليكتروني والمطبوع دور رئيس في نشر تأثير أتباع غولن. وقد اشترت الحركة صحيفة الزمان وحولتها إلى واحدة من الصحف اليومية الرائدة في تركيا.[١٧] والزمان صحيفة فريدة بين الصحف التركية؛ لأنها تُطبع في ثلاث عشرة دولة مختلفة بها عدد ضخم من السكان المسلمين ذوي الأصول التركية. وهي تمثل جهدًا واعيًا لنشر «رؤية إسلامية ترتبط بالإمبراطورية العثمانية».[١٨] كذلك فإن الزمان كانت أول صحيفة تُنشر مجانًا على الإنترنت؛ فبحلول عام ٢٠١١ صارت الزمان أوسع الصحف التركية توزيعًا إليكترونيًا، كما توجد أيضًا الزمان اليوم التي تنشرها المجموعة نفسها: http://www.Todayszaman.com.

وإضافة إلى صحيفة الزمان، أنشأت الحركة قناة تليفزيونية معروفة باسم (Samanyolu)، ومحطات إذاعية لها شعبية مثل محطتي «الدنيا» و«البرج»، وتمتلك الحركة شهرية علمية باسم *Sizinti* سيزنتي، ومجلة تتعلق بشؤون البيئة

باسم *Ekoloji* إيكولوجي، ومجلة للعلوم الدينية اسمها *Yeni Ümit* يني أوميت (الأمل الجديد)، ومجلة أسبوعية باسم *Aksiyon* أكسيون، وكذلك مطبوعة دينية باللغة الإنجليزية اسمها *The Fountain* (النبع). وتهدف أنشطة غولن إلى تكوين جماعة متماسكة منضبطة من خلال التعليم ووسائل الإعلام الجماهيرية والشبكات المالية. وقد أنشأت الحركة في الولايات المتحدة مطبعة بلودوم (القبة الزرقاء) التي نشطت في مجال طباعة الكتب.[١٩]

يكتب غولن عمودًا شهريًا طويلًا في شهرية سيزنتي، ويكتب مرة كل ثلاثة أشهر في يني أوميت، يتناول فيها قضايا متنوعة، ويعاد طباعة هذه المقالات في صحيفة الزمان. ويبيّن الشكل التعليمي لمقالاته أن قرّاءه يألفون ثقافة الكلمة المطبوعة، لكنهم مازالوا يستجيبون لأسلوب الثقافة الشفهية الذي تتسم به هذه المقالات. وتتسم طريقة عرض غولن بالرمزية، وكثرة الرجوع إلى الحقائق الطبيعية والدينية بوصفها جميعًا مستمدة من «الكتاب».[٢٠] ولا يقدّم غولن تفسيرات حرفية للقرآن، لكنه يقرأ القرآن من خلال عدسة العالم الظاهر. هذا الأسلوب الأدبي الرمزي في التفسير يخفّف من كثافة اللغة التراثية للإسلام كدين، ويجعله قابلًا للتفسيرات المرنة، والتأويلات العملية المتعلقة بالحياة المعاصرة. ولأن الرجل يهدف إلى جذب المثقفين العلمانيين الأتراك، وبناء جسر فوق الفاصل بين ما هو ديني وما هو علماني؛ فإنه دائم الإشارة في كتاباته إلى مفكري أوروبا الكبار. ويدرك غولن الفرق بين التقاليد الدينية والمعرفية المختلفة، مع ذلك فهو يؤمن بأن هذا التنوع والاختلاف يقوم على رغبة إنسانية مشتركة في تحقيق الكرامة والعدالة والرحمة والمعنى.

ومنذ عام ٢٠٠٢، أخذ خطاب غولن في الانحياز إلى الحقوق الفردية على حساب الأهداف الجماعية والتضامن. ولا تقتصر هذه النقلة المعرفية على حركة غولن؛ لأنها تعكس ظهور إجماع عام في المجتمع التركي يقضي بأولوية الحقوق الفردية على الرؤى والمصالح الجماعية. وقد أثرت هذه النقلة على جماعات دينية أخرى كثيرة، حتى وضعوا سلوكهم وشعائرهم الدينية في إطار «لغة الحقوق» وليس طاعة الله. وعند هذا التحول برزت أهمية الحوار العام

حول معنى الحياة الكريمة، والاعتراف بوجود ألوان مختلفة من أساليب الحياة، فالقضية محل الدراسة هي كيف سيشكل الاستخدام العام للعقل الخطاب الديني، ويتشكل به. ومع تكثف الفضاء العام التركي واصطباغه بالبورجوازية نرى تحولًا جذريًا في شكل الوعي الإسلامي ومحتواه؛ استجابة لتفاعله مع صور بديلة من الأيديولوجيات والحداثة، وكذلك توسع فضاءات الفرص. مع ذلك، ظهرت مشكلة في السنوات الأخيرة مع فوز حزب العدالة والتنمية في الانتخابات، وهي تنامي التركيز على الحقوق الفردية والتعددية، وفي الوقت نفسه ظهور محاولات لإسكات الأصوات العلمانية من جانب بعض المنتسبين إلى حركة الإسلام السياسي لنجم الدين أربكان من منطلق الرد على عدم التسامح والقهر الكمالي بمثيل إسلامي. وسط هذا الصراع المستعر الذي أبرزته محاكمات إيريجينيكون وما أثارت من جدل، كانت حركة غولن أكثر تحفظًا ومراوغة من الحركات الإسلامية الأكثر ارتباطًا بالسياسة، وحزب الرفاه القديم لنجم الدين أربكان. بتعبير أتباع غولن، كان خطابهم المتعلق بهذه الخلافات أكثر شمولًا و«عقلانية» بحيث كان يسمح لقطاعات متنوعة من الشعب، بمن فيهم المثقفون العلمانيون شديدو الانتقاد لجوانب في طريقة حكم حزب العدالة والتنمية، بالدخول إلى ذلك الجزء من الفضاء العام الذي تمثله منافذ حركة غولن الإعلامية.

وهكذا يتطور الخطاب السياسي الجديد في تركيا في إطار حوار بين الأطروحات العلمانية والدينية بحيث يكون أكثر شمولًا وأقرب إلى عامة الناس. ويتبين من الفحص الدقيق لاتفاقات مؤتمر «أبانت» الذي أقامته حركة غولن، أن الحركة نجحت في التواصل مع الرؤى الجماعية المتنافسة المطروحة واللغات المستخدمة، مع الاحتفاظ بمنظورها الإسلامي المميز. هذا المنظور الخاص المستمد من الإسلام لقضايا سياسية واجتماعية متنوعة لا يستبعد أتباع الحركة من مفهوم هابرماس للفضاء العام؛ بل شجعهم على تكوين فهم أكثر شمولًا وتعددية لحاجات مجتمعات مختلفة. ونتيجة لتعاملها مع أفكار ورؤى دينية

وعلمانية متنوعة استطاعت جماعة غولن أن تكوّن موقفًا معرفيًا أكثر اندماجًا ومرونة وتسامحًا.

منبر «أبانت» للحوار والبحث عن عمل تواصلي مشترك

على الرغم من الحملات الشرسة التي شنتها الحكومة على غولن في التسعينيات، فقد كان غولن يوجه مؤسسة الكتّاب والصحفيين، التي زاد نشاطها في تنظيم المؤتمرات واللقاءات ومنتديات الحوار بغرض وضع عقدٍ اجتماعيٍ جديد؛ من أجل إبراز الحاجة إلى التسامح والتعددية في المجتمع التركي، ومن أجل فهمٍ للعلمانية أقرب إلى التراث الأنجلوأمريكي. فقد جمع غولن فئات مختلفة لمناقشة التحديات المعاصرة أمام تركيا وتقديم الحلول الممكنة. وفي هذا الصدد حدّدت مؤسسة الكتّاب والصحفيين قضايا سياسية «فارقة» تواجه تركيا: العلاقة بين الإسلام والعلمانية (١٩٩٨)،[٢١] الدين والدولة (١٩٩٩)، الديمقراطية وحقوق الإنسان (٢٠٠٠)، التعددية والمصالحة (٢٠٠١). وقد جمعت حركة غولن الكثير من كبار علماء الدين والمثقفين وصنّاع السياسة، كما يفعل النورسيون في درسخاناتهم، لمناقشة هذه القضايا الفارقة، ولوضع مواثيق لبناء الإجماع عرفت باسم «أبانت بيلديرسي». وكانت أهم نقاط إعلان ١٩٩٨ «العقل والوحي لا يتناقضان؛ على الأفراد أن يستخدموا عقولهم لتنظيم حياتهم الاجتماعية، على الدولة أن تلزم الحياد تجاه المواطنين ومعتقداتهم وتجاه الدين والتوجه الفلسفي العام للمجتمع؛ لا ينبغي أن يكون حكم الدولة قائمًا على أيديولوجيات دينية أو علمانية صريحة، بل ينبغي أن تتوسع في الحريات والحقوق الفردية، وألا تحرم أي فرد من المشاركة العامة».[٢٢] وتناول منبر مؤتمر «أبانت» الرابع لعام ٢٠٠١ موضوع التعددية وتوابعها السياسية وقضية المصالحة.[٢٣] وخلص إلى أن التعددية «لا يمكن أن تتحقق إلا في نظام ديمقراطي علماني يقوم على سيادة القانون وعلى حقوق الإنسان. وشروط التعددية هي الحريات المدنية والسياسية، وقبلها حريات الاعتقاد والفكر والتعبير والتعليم والتنظيم».[٢٤]

استمرّت حركة غولن في إقامة هذه السلسلة من اللقاءات المنتظمة ذائعة الصيت عن طريق جمع أبرز صحفيّي تركيا ومثقفيها المعروفين، وكبار المسؤولين والسياسيين لمناقشة القضايا والتحديات التي تواجه تركيا والعالم الإسلامي عامة. وقد ضمّت هذه اللقاءات شخصيات من خلفيات عرقية وطائفية وأيديولوجية متباينة. وبرغم أن مؤتمرات «أبانت» نشأت لتجاوز مشكلة الريبة والشرعية التي تواجهها حركة غولن من جانب المؤسسة الكمالية والعلمانية، فقد تحولت إلى منتديات مفتوحة للمناظرة، والنقاش بين قطاعات مختلفة ومتنافسة في المجتمع لم يسبق لها الدخول معًا في حوار. وأدت هذه المؤتمرات دورًا حيويًا في تخفيف حدة التوتر عن طريق وصل جماعات تتباين في مذاهبها المعرفية، وفي خلق لغة مشتركة حول الشؤون المشتركة. ولقد حضرت بنفسي اثنين من هذه اللقاءات في «أبانت» وواشنطن العاصمة، كما أجريت (٢٣) مقابلة شخصية مع المشاركين. وقد قال لي أستاذ في القانون الدستوري كان عضوًا في اللجنة المنظمة للقاءات عديدة:

أنا ليبرالي غنوصي (لاأدري). اشتركت في هذه اللقاءات لأنها كانت أول لقاءات منظمة تجمع أناسًا من خلفيات متباينة، لتثبت إمكانية تشكيل اللغة السياسية للبلاد من القاعدة إلى القمة، وبمبادرات المجتمع المدني. ففي تركيا، تكون الدولة في العادة هي من يحدد لغتنا السياسية، وتقرر ما هو «صواب» أو «خطأ» سياسيًا. ولأول مرة يجتمع المجتمع المدني لتحدي هذا الخطاب الذي توجهه الدولة، ولتقديم حلول للمشكلات العامة المتعلقة بدور الدين في السياسة، والقضية الكردية، والمسألة العلوية، والحرب والسلام في الشرق الأوسط والديمقراطية.[٢٥]

ويقول مشارك آخر، وهو من أتباع سعيد النورسي، وأستاذ في كلية أصول الدين في أنقرة:

أدت هذه اللقاءات دورًا مهمًا في خلق خطاب إسلامي ليبرالي يستخدمه حاليًا حزب العدالة والتنمية الحاكم. وقد قدّمت هذه

اللقاءات خريطة فكرية ترسم حدودًا جديدة بين الدولة والمجتمع، وأكدت أن الدولة خادمٌ لحاجات المجتمع.[٢٦]

ويقول دبلوماسي عضو في حزب قومي تركي وصاحب عمود صحفي:

كنت دائمًا أتألم بسبب ما تعانيه تركيا من استقطاب في الحياة الفكرية. وهذه اللقاءات لم تتوقف عند جمع فئات متباينة لخلق إجماع على أساس حاجاتنا الاجتماعية وتاريخنا المشترك، لكنها قدمت أطروحات جديدة للسياسيين. وأنا دائم الحضور في لقاءاتهم وأشعر أنني إنسان مختلف في نهاية هذه اللقاءات فهي توسع آفاقي وتعزز شجاعتي وآمالي لمستقبل تركيا.[٢٧]

ويبدو أن لقاءات غولن العامة ساعدت بالفعل على توصيل أفكار غولن إلى الفضاء العام الأكبر، وقدمت سياقًا تُسمع فيه «أصوات» مختلفة بغرض خلق تناغم بين أطروحاتهم وحلولهم المتعلقة بالقضايا المشتركة. وقد قامت على تنظيم هذه اللقاءات جميعًا مؤسسة الصحفيين والكتّاب التي أنشأها بعض أتباع غولن. وقد بدؤوا هذه المناظرات العامة بتنظيم إفطارات رمضانية منذ عام ١٩٩٤. وقد أنشأت مؤسسة الصحفيين والكتّاب ثلاثة منابر لها أهداف محددة: لقاءات منبر «أبانت» السنوية، التي نظمت لقاءات في الولايات المتحدة وأوروبا وبعض الدول العربية؛ منبر الحوار الثقافي البيني، الذي يركّز على التفاعلات والرؤى المتبادلة للأديان والثقافات المختلفة، ومنبر الحوار الأوروبي الآسيوي، الذي يعمل في جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق؛ لخلق تفاهم أفضل بين تركيا وهذه الجمهوريات لاسيما ذات الجذور التركية منها في آسيا الوسطى والقوقاز.[٢٨]

لقاءات «أبانت»

تركّز هذه اللقاءات على التواصل الفكري بين أصوات متباينة في هويتها ومواقفها الأيديولوجية. يقول ميتي توناسي، رئيس منبر «أبانت» ومؤلف عدة كتب في نقد الكمالية:

عقـدت لقـاءات «أبانـت» سـت مرات منـذ عام ١٩٩٨، شـاركت فـي الثلاث الأخيـرة منها. وحتى تتمكن بلادنا مـن أن تعيش حياة ديمقراطيـة حـرة [اليـوم]، وفـي المستقبل فـي تناغـم مـع العالم المعاصـر، أرى مـن الضروري أن تنتشـر روح الحوار التي تسـود هـذه اللقـاءات. فقـد بيّنت نقاشـاتنا في هذه اللقـاءات أنه برغم ما بيننا من اختلافات في تحديد المشـكلات والحلول، فإننا نشـترك في قيم الإنسانية الأساسية، وأصل هذا حتمًا نشأتنا في ظل التقاليد الثقافية نفسها.[٢٩]

ومن أمثلة ما ضمّته مؤتمرات «أبانت» برعاية غولن التالي:

(١) الديمقراطية والوصاية (أبانت) ٢٠١٠.

(٢) مصر وتركيا والاستقرار في الشرق الأوسط (القاهرة) ٢٠١٠.

(٣) نشر الديمقراطية في سبيل عقد اجتماعي جديد (أنقرة) ٢٠١٠.

(٤) نشر الديمقراطية: الأحزاب السياسية (أبانت) ٢٠٠٩.

(٥) البحث عن السلام والمستقبل المشترك (أربيل، العراق) ٢٠٠٩.

(٦) المشـكلة الكرديـة: البحث عن السـلام وعن مسـتقبل معًـا (أبانت) ٢٠٠٨.

(٧) تركيا جسر حضاري في الاتحاد الأوروبي (إسطنبول) ٢٠٠٧.

(٨) دستور جديد (إسطنبول) ٢٠٠٧.

(٩) الحوارات التركية الفرنسية [٢]: الرؤى والوقائع.

(١٠) الأبعـاد التاريخيـة والثقافيـة والفولكلوريـة والمعاصـرة للعلويـة (إسطنبول) ٢٠٠٧.

(١١) الإسلام والغرب والتحديث (القاهرة) ٢٠٠٧.

(١٢) السياسات الكوكبية ومستقبل الشرق الأوسط (أبانت) ٢٠٠٦.

(١٣) الحوارات التركية الفرنسية: الجمهورية والتعددية الثقافية وأوروبا (باريس) ٢٠٠٦.

(١٤) على حافة عصر جديد: الأبحاث الجديدة في التربية (إرزوروم) ٢٠٠٥.

(١٥) عملية عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي: الثقافة - الهوية والدين (بروكسل) ٢٠٠٤.

(١٦) الإسلام والديمقراطية والعلمانية: التجربة التركية (واشنطن) ٢٠٠٤.

(١٧) الحرب والديمقراطية (أبانت) ٢٠٠٣.

(١٨) العولمة: الأبعاد السياسية - الاقتصادية والثقافية (أبانت) ٢٠٠٢.

(١٩) التعددية والمصالحة والمجتمعية (أبانت) ٢٠٠١.

(٢٠) دولة القانون الديمقراطية (أبانت) ١٩٩٩.

(٢١) الدين والدولة والمجتمع (أبانت) ١٩٩٩.

(٢٢) الإسلام والعلمانية (أبانت) ١٩٩٨.

نشرت جل وقائع هذه اللقاءات، وتكشف القراءة الدقيقة لها عن نقاط الضعف والقوة لدى المشاركين. ويقوم الصحفيون بدور أكبر من الباحثين الأكاديميين وأساتذة الجامعات في وضع حدود المناظرات. ويبدو أن «القوة» الفكرية للقاءات أخذت في الانحدار التدريجي حتى تحولت إلى ما يمكن وصفه بالبرامج الحوارية أو الحوارات النقدية الأخف فكريًا، التي تهدف إلى إبراز اهتمامات حركة غولن. لكن هذه اللقاءات جميعًا تبدأ بمجموعة من الافتراضات النقدية:

١ - التراث الديني مصدر له سلبياته وإيجابياته، ويصح أن يكون أداة للتماسك الاجتماعي وصنع السلام، أو مصدرًا للانقسام والصراع.

٢- تحديث تركيا (فضاءات الفرص الجديدة) يؤدي إلى مزيد من النشاط الإسلامي وعودة الدين إلى الفضاء العام.

٣- الدين مصدر شرعية وتمرد على الحكم الظالم.

وبناءً على هذه الافتراضات المشتركة، أود أن أحدد ثلاث خلاصات رئيسة لهذه اللقاءات: أحدها أن تجاوز الخط الفاصل بين الديني والعلماني في تركيا يقتضي أن يقبل الطرفان أن التفكير العقلاني هو السبيل الوحيد لحل المشكلات المجتمعية (الديمقراطية)، فبدون الحوارات القائمة على العقل لا يستطيع المواطنون الأتراك أن يصلوا إلى لغة جامعة مشتركة يعالجون بها الخلافات والتحديات العامة. ولاستمرار الحوارات والمداولات حول أي قضية عامة، ينبغي أن يتحلى كل طرف بالتسامح تجاه الآخر، وأن يشتركا في حمل المسؤولية الأخلاقية عن توصيل أفكاره إلى الآخر. والخلاصة الرئيسة الثانية هي أن كافة الأطراف ينبغي أن تقبل بشرعية الدولة الدستورية القائمة على حقوق الإنسان وسيادة القانون. والخلاصة الأخيرة أن كافة الأطراف ينبغي أن يتسامحوا ويقبلوا تعددية الرؤى الكونية (سواء مصدرها الدين أو الأيديولوجيات العلمانية) بوصفها أصواتًا شرعية.

مع ذلك، وقعت خلافات كبرى حول مصادر القيم والمعايير؛ إذ يصر المشاركون العلمانيون على أن القيم يحددها المجتمع نتيجة للخطاب العام، بينما يرى المشاركون الأميل إلى التديّن أن أصولها ثابتة في الدين. وقد ضعف المستوى الفكري لهذه اللقاءات تدريجيًا، لأن حركة غولن صار لها تحيّز حزبي إذ تحالفت مع حزب العدالة والتنمية الحاكم، وقد استثار هذا التحزب الصريح معارضة ونقدًا من الفئات العلمانية.

في الواقع، أنه منذ عام ٢٠٠٤ بدأ كثير من المثقفين أصحاب الرؤى النقدية في الابتعاد عن هذه اللقاءات، باستثناء أتباع الحركة أو المتصلين بمنافذها الإعلامية. يقول أحد أساتذة الجامعات الذين اشتركوا في عدة لقاءات:

لم أعد أشارك. يدعونني عندما يواجهون مشكلة شرعية، وكنت دائمًا أجد هذه اللقاءات مفيدة. ولكن مع لقاءات ٢٠١٠ شعرت أن هؤلاء الناس يفتقرون إلى الصدق. فهم يسعون إلى توظيف فكر المثقفين. يتحدثون عن العلمانية والديمقراطية والتسامح والمساواة، لكنهم يدعون إلى ما لا يطبقون. وهم الآن جزء من الحكومة ويسيطرون على أغلب الإدارات الجامعية، وهم أقل الناس تسامحًا؛ إذ إنهم حريصون [مثلًا] على منع أي أكاديمي ذي توجه يساري من العمل في الجامعات.[٣٠]

ويقول صحفي آخر صاحب عمود في صحيفة علمانية:

شاركت في اثنين من هذه اللقاءات قبل أن تصير الحركة عدوانية ومناوئة للأصوات الناقدة في البلاد. أنا صاحب عمود في صحيفة تملكها مؤسسة دوجان الإعلامية. وكنت أظن أن الحركة خلقت بيئة للحوار والنقاش، لكن محطات التليفزيون التابعة للحركة هي مصدر أكثر البرامج عدوانية وترهيبًا. انظر إلى تليفزيون سامانيولو (المجرة) تجد إذاعتهم للأخبار شديدة الانفعال بما لا يحمل احترامًا للكرامة الإنسانية. فإذا استهدفوك، فلا سبيل أمامك للدفاع عن نفسك. فهل هذا ما يسمونه الرحمة والعدل والأخلاق؟ أرى اليوم حركة تختلف عن تلك التي نظمت اللقاءات [في المرات الأولى]. ولا أدري ما هدفهم، ولا ماذا يسعون إلى تحقيقه؟ وكما تعرف، تنظم الحركة حاليًا سلسلة من اللقاءات الدعائية في جامعات أمريكية لتحسين صورتها. أتابع الصحف وأتساءل: لماذا يشارك الأساتذة الجامعيون في هذه اللقاءات؟»[٣١]

وتقول عالمة اجتماع كانت تتعاطف مع حركة غولن وتحتفظ بعلاقات ودية معها:

شاركت في إفطاراتهم وقدّمت عدة تعليقات. وخلصت إلى أنهم يمثلون خطرًا على أسلوب حياتي الليبرالي ويسعون إلى التحكم

في ما أقول. كما إن المستوى الفكري لمن يديرون مؤسسة الصحفيين والكتّاب بائس، فلا تتعلم منهم شيئًا. كلهم مهذبون، لكنهم لا يفهمون ما تقول فهمًا كاملًا. وليس لهم رؤية أو فضول فكري. كان أكثر ما أزعجني أنهم يهتمون «بمن أنت» بمعنى شهرتك ومركزك، وليس بما تقول أو بقوة ما تطرحه.[٣٢]

يقول أحد الصحفيين، يعمل في جريدة مؤيدة للحكومة:

إن استيعابهم لمفاهيم الديمقراطية والعلمانية والعقل والتسامح والليبرالية لا يتجاوز فهم دولة الإمارات العربية المتحدة للمنطق الذي وراء التكنولوجيا المتقدمة. فهم يستخدمونها على سبيل الاستهلاك؛ فالحركة «تستهلك» هذه المفاهيم لتحقيق أهداف جماعتهم، وهي السيطرة على المجتمع ثم الدولة، فاستيعابهم لتلك المفاهيم ضئيل.[٣٣]

تثير هذه الانتقادات الشك في «إخلاص» الحركة، كما تعبر عن السخط تجاه أجندتها «الفكرية». لكن المنتقدين يدركون أيضًا أن هذه اللقاءات ساعدت فئات مختلفة على التجمع لمناقشة قضايا عامة. وقد أثار النقاد علامات استفهام عن تسييس الحركة منذ ٢٠٠٤ ، يقول أحدهم:

من السيئ للغاية أن الحركة لم تحافظ على حياديتها تجاه كل الأحزاب السياسية، وقررت التحالف مع حزب العدالة والتنمية، ولعلها حققت تأثيرًا بناءً وأوسع على المدى الطويل؛ لو ظلت أقل انغماسًا في السياسة. لقد كنت أكتب في جريدتهم الزمان من قبل، لكنني الآن لا أحب أن أكتب أي افتتاحية لهم [لأنهم لا يمثلون إلا] «جانبًا واحدًا» من الصراع السياسي الحالي في تركيا. وبما أنني قلت ذلك، لابد أن أذكر أن لقاءات «أبانت» الأولى كانت إيجابية حيث سعت إلى التقريب بين الفئات المختلفة.[٣٤]

كانت نقطة الخلاف الرئيسة هي مدى صدق سعي مؤتمرات «أبانت» إلى خلق «سياق حواري» من أجل الوصول إلى لغة سياسية مشتركة، تصل

المنقطع بين الديني والعلماني، أم كانت مجرد حركة تكتيكية لتجنّب الاضطهاد الكمالي الذي أعقب الانقلاب الناعم الذي جرى في ٢٨ فبراير ١٩٩٧، وكذلك لتعزيز شرعية الحركة. ورغم أنني أرى شيئًا من الصدق في هذا النقد لحركة غولن، ولو كانت للحركة دوافع تكتيكية فعلًا، فلا ينفي ذلك أنها قامت بدور مهم بنّاء في توسيع الحوار العام حول دور الدين والعلمانية في الفضاء العام، كما ساعدت على نشر أخلاقيات التعدد والتسامح في الفضاء العام. فوجود مناظرات وحوارات أفضل من غيابها. وتزداد أهمية هذه المناظرات في المجتمعات الإسلامية لافتقار أغلبها إلى منتديات جادة تناقش الدين والعلمانية والديمقراطية وغيرها من الموضوعات المهمة. وبرغم الإشكاليات الساكنة في هذه الموضوعات، فلا بد من الإقرار بأن حركة غولن ساعدت على نقل الفضاءات العامة التركية العلمانية والدينية إلى مستوى من الخطاب التعددي، والتفكير النقدي لا مثيل له في الدول ذات الأغلبية المسلمة. وقد أثمرت هذه اللقاءات إدراكًا بأن العقل والوحي ليسا متناقضين بطبيعتهما؛ فقد قدمت حركة غولن المنتديات الحوارية التي تحتاجها الخطابات الإسلامية لتتنافس وتتفاعل مع الخطابات العلمانية. وقد أدت حركة غولن إلى تحديث داخلي مهم للإسلام، بتعبير آخر، إن استحضار الإسلام (أو الرؤية الإسلامية الخاصة لبلد ما أو منطقة ما) في الفضاء العام ييسر إحداث تطور جذري فيه من خلال السماح بظهور تأويلات فكرية إسلامية مختلفة بموازاة مثيلاتها العلمانية. فعندما تدخل هذه الرؤى المتنوعة إلى ساحة المناظرة والحوار، تصير قوة العقل والإقناع مصدر التقييم الرئيس لها.

يعبّر هابرماس أيضًا عن أمله في فتح الطريق لتنوع الأصوات الدينية وحدوث تحولات في الخطاب الديني داخل السياق الليبرالي الدستوري، وذلك عن طريق دعوة الأصوات الدينية للقيام بدور في «الفضاء العام غير الرسمي».[٣٥] لكن دعوة هابرماس للأصوات الدينية بأن تؤدي دورًا في مجتمع علماني تقتصر على تلك المجتمعات التي تمّ استيعاب القواعد الدستورية والديمقراطية فيها بشكل كامل، كما إنها مجتمعات متعددة الأديان. ويظل السؤال: ما الذي ينبغي

عملـه فـي مجتمـع متديّن أحـادي الأيديولوجية لم يتشـرّب العلمانيـة، وبه قطاع كبير من السـكان يريد أن يكون للشـرع الإسلامي فيه دور؟ مازال هذا الشكل من المجتمعات موجودًا في المناطق التي يغلب عليها الطابع الريفي التقليدي في كثير من الدول الإسـلامية والشرق الأوسـط وآسيا الوسطى وشمال أفريقيا. ويعارض هابرمـاس بشـدة أن يكون للدين دور فـي الفضاء العام السياسـي الذي تصاغ فيه القوانين. فهل من الممكن على هذا النحو رسم حدود بين الفضاء العام السياسي الرسـمي وغير الرسمي؛ فالأنظمة الدسـتورية الليبرالية العلمانية متجذّرة في كثير مـن المجتمعات الغربية، وهذا مما يجعلها قادرة على السـماح للأصوات الدينية بالقيام بدور في تكوين الرأي السياسـي دون تعريض النظام الدسـتوري الليبرالي للخطـر. ولكـن إذا كانت كثير من الجماعات الإسـلامية ترفـض الليبرالية وتصرّ على تطبيق الشريعة حسب تأويل العلماء السلفيين، فهل يوافق هابرماس في هذه الحالة على إقصاء الأصوات الدينية من الفضاء العام غير الرسمي، ورفض إنشاء حزب ديني داخل الفضاء العام الرسمي؟

ولكني أؤيد تمامًا وجود الأصوات الدينية في تكوين الرأي العام، برغم أن الإسلام السنّي الحنفي هو السائد في تركيا مع تراث ضعيف للتطبيقات العلمانية الليبرالية، ولو أنه آخذ في التغيّر. وهناك سـببان لضرورة تشـجيع الفئات الدينية، لاسيما حركة غولن، على مواصلة الاشتراك في الحوارات العامة:

أولًا: كانت التأويلات المتنوعة للإسـلام أهم مصدر للمفاهيم والمعايير السياسـية والثقافيـة، وكذلك لشـرعنة مناقشـة معنى الحيـاة الكريمـة والحقائق الأخلاقية، ولا سـبيل لتوطين المفاهيم العلمانية كحقوق الإنسـان والدسـتورية والديمقراطيـة والكرامة الإنسـانية على نحو كامـل إلا من خلال المناظرات، مع تراث ديني قديم تميّزت به كل الدول ذات الأغلبية الإسلامية، فحكايات التاريخ الإسـلامي، وحقائقه الأخلاقية سـبقت مفاهيم العدل والكرامة الإنسانية، وإدانة القسـوة والقهـر فـي المجتمعـات ذات الأغلبية الإسـلامية. وعلينـا أن ندرك أن العلمانية زاوية رؤية واحدة يقابلها زوايا رؤى روحية ودينية متعددة.

ثانيًا: إن من شأن إقصاء الأصوات الإسلامية المعارضة وتجريمها أن يحد من النقاش العام ويؤدي إلى استقطاب في المجتمع وتقييد الحوار العام. وعلى المدى الطويل يؤدي إلى نزع الشرعية عن السلطة السياسية، ويساعد على خلق الجماعات المعرضة العدوانية المتطرّفة وربما الإرهابية. فالأصح كثيرًا أن ندمج الأصوات الدينية في الفضاء العام، وهذه هي الميزة النسبية لتركيا الحالية على غيرها من الدول ذات الأغلبية الإسلامية، وهذا هو السبب في بروزها كنموذج مهم وملهم للربيع العربي. وإن تشجيع إدماج الأصوات الدينية والعلمانية، بما في ذلك بدء حوار مجتمعي مفتوح وقوي بينهما، هذا التشجيع من شأنه أن يؤدي إلى مجتمع تركي أصح، في سلام مع نفسه، ويمثّل نموذجًا للقوة الناعمة التي تجذب اهتمام الشرق الإسلامي والغرب المسيحي. كما إنه يؤدي من خلال الحوار إلى خلق تأثير متبادل وتشكيل أُطر معارضة قوية من جماعات وأفراد على الطرفين العلماني والديني.

خاتمة

يستلزم أي حوار بنّاء بين المواطنين الأتراك، المتدينين والعلمانيين، التزامًا ديمقراطيًا من الطرفين بتيسير فهم ما يقدمانه عن طريق الالتزام بالحوار المتبادل والإقناع العقلي، إذا أراد كل طرف أن يقنع الآخر بمزايا الرؤية الكونية التي يطرحها. أما إذا لم يحدث هذا وتمّ تجاهل العقل أو لعب الخوف أو الجهل دورًا معوّقًا، فلن تكون المناظرة على أي مستوى فكري مقبول، ويترتب على ذلك انهيار الحوار العام الأوسع، والفضاء العام. ومن ثم، فمن المهم تحمل المسؤولية عن إنجاح الحوار، ووضع قواعد أخلاقية مشتركة للنقاش مع الجماعات الأيديولوجية المخالفة، وإن تعمد صياغة ما يطرحه كل طرف بلغة دينية أو علمانية يعوّق عملية الفهم والتواصل لدى كل المشاركين في الحوار. فإذا كنت تعيش في دولة ذات أغلبية مسلمة، واللغة العلمانية فيها متهافتة أو مستعارة من الخارج، واللغة السياسية السائدة مستمدة من الرمزية الإسلامية والأخلاق الإسلامية، فعلى المواطنين المتدينين المسؤولية الأخلاقية لدعم

لغتهم ميسرة للأقلية العلمانية حتى يحققوا التسامح في الفضاء العام. وقد سعت حركة غولن إلى بناء فضاء عام مفتوح والمشاركة فيه، إذ أصدرت صحفًا يومية قومية عديدة ومجلات ومواقع على الشبكة العالمية، وتأسيس محطاتها التليفزيونية المنفتحة على وجهات نظر مختلفة. وعن طريق «الخروج إلى الناس» أو الاشتراك في الحوار العام، قدّم غولن تأويلًا حداثيًا واضحًا للإسلام. كما صاغ القضايا والهموم الإسلامية بلغة الحقوق العالمية التي تخاطب طيفًا أوسع من المواطنين عن طريق الإقناع العقلاني. ويحاول غولن أن يثبّت أننا نستطيع أن نصل إلى هدفنا العام باسترداد الكرامة الإنسانية والعدل والديمقراطية من خلال درب معرفي إسلامي وآخر ليبرالي علماني في الوقت نفسه.

- ٧ -

العلمانية والعلم

رؤية غولن

«العلم بلا دين أعرج، والدين بلا علم أعمى».

ألبرت أينشتاين

«لا يقترف الناس الشر بحذافيره وبأريحية إلا عندما يحركهم وازع ديني».

بليز باسكال

تقع العلاقة بين العلم والدين في قلب حركة غولن لسببين:

أولًا: خط الفصل الرئيس في تركيا هو الحد بين القطاعات الإسلامية والعلمانية من الشعب، ويعاد ترسيم هذا الحد الفاصل ويجري التنازع عليه كلما تجدد الجدل حول العلم والدين. ثانيًا: بَنت العلمانية التركية شرعيتها على ادعاءات الوضعية العلمية وإنشاء مجتمع حديث تقدمي من خلال التفكير العلمي، واستبعاد الدين والجماهير المتديّنة من مراكز السلطة والنفوذ. من هنا لزم فهم العلاقة بين الاثنين من أجل فهم الأصول الفكرية للاستقطاب الحالي في المجتمع. والحق أن العلاقة بين العلم والدين والعلمانية والديمقراطية هي أصل الخلاف بين كثير من المواقف السياسية في العالم الإسلامي.

انتقل موضوع العلاقة بين العلمانية والديمقراطية من جانب، والإسلام والتحديث من جانب آخر إلى بؤرة اهتمام الحوار البحثي والشعبي في أعقاب أحداث ١١/ ٩ وغياب الديمقراطية عن كثير من الدول الإسلامية. وقد دعا بعض

السياسيين في الغرب إلى تحوّل ديمقراطي في العالم الإسلامي على النمط الغربي من أجل احتواء الحركات السياسية الإسلامية وتقويضها. وكان الافتراض الأساسي لهذا الجدل هو أن الإسلام يعوّق، إن لم يمنع تمامًا عمليات التنمية والتحوّل الديمقراطي؛ لأنه يمنع عملية علمنة الدول الإسلامية. باختصار، يتعلق الجدل في الغرب بالعلمانية بوصفها شرطًا ضروريًا، لكنه ليس كافيًا لتحقيق الديمقراطية. ويرى السياسيون وبعض الباحثين المتأثرين بفكر الاستشراق أن الفهم الحالي للإسلام يجعله قوة سلبية تعوّق التقدم وتدمّر التفكير النقدي. فيقول صامويل هنتنغتون في مقالة «صدام الحضارات» إن الإسلام والإسلامية وراء الاستقبال العدائي للديمقراطية في الدول الإسلامية. ويعد هنتنغتون العلمانية أهم شروط التحوّل الديمقراطي. وتهيمن افتراضات هنتنغتون على الخطاب العام الغربي بشأن الإسلام وتُوجِّه كثيرًا من الأبحاث الأكاديمية، رغم أنها جميعًا متهافتة الأساس. فبعض الزعماء والمفكرين الإسلاميين يعدون مصطلح «العلمانية» غربيًا ويعتبرون الديمقراطية معادية للإسلام، كما إن هناك مفكرين مسلمين كُثْرًا يقولون بالتوافق التام بين الإسلام والديمقراطية، ويسعون إلى إعادة تعريف معنى العلمانية ودورها بوصفها مفهومًا لا يعادي دور الإيمان الديني في المجتمع.

إن فتح الله غولن صوت مهم في الجدل حول العلم والعلمانية والإسلام. وقبل أن أعرض الافتراضات الأساسية لتصوّر غولن الميتافيزيقي من الضروري أن أوجز موقفه وهو أن: الإسلام أو التراث الإسلامي ليس في صراع مع العلم وهو متوافق مع الديمقراطية؛ والعلمانية بالصيغة اليعقوبية لا تتوافق مع الديمقراطية ولا مع أي دين. ويقدّم الدين الإسلامي الأرضية الفكرية اللازمة لنمط التفكير العلمي. ويثبّت أتباع غولن، عمليًا، أن المرء يمكن أن يحافظ على إسلامه ويعيش حياة «عصرية». بتعبير آخر، يدعو غولن إلى التحديث من داخل الإسلام وليس من خارجه.

ولأن سعيد النورسي وفتح الله غولن لا يعترفان بالاستقلال والانفصال التام بين نمطي التفكير العلمي والديني، فقد قاما بالمزاوجة بين المعتقدات

الإسلامية والعلم الذي يقوم على إثارة الأسئلة والتشكك، وبذلك أدخلا التساؤل النقدي في العقيدة الدينية دون قصد. وتكمن المفارقة في هذا المنهج في أن رؤيتهما الكونية الإسلامية يجري عقلنتها وعلمنتها. وهكذا، أسهم الرجلان أكثر من خصومهما الكماليين في تركيا في نشر التنوير الإسلامي عن طريق تشجيع تطور التفكير العلماني بشكل عميق وتلقائي؛ إذ يحتفي النورسي وغولن فكرًا وتطبيقًا بالتقدّم عن طريق العلم، ويوظفان أطروحاتهما الدينية باستخدام قوانين الطبيعة بوصفها دليلًا على وجود الله وقدرته، كما يؤكدان على أهمية التسامح الذي يترك المجال لتنافس مختلف الآراء. أما أهداف التنوير (أي التقدّم والتسامح والعلم) فيعبّر عنها ويدعى إليها بمصطلحات إسلامية في السياق الاجتماعي التاريخي التركي تحديدًا.

سيتناول هذا الفصل العلاقة بين الدين والعلم من جانب، والعلم والعلمانية من جانب آخر. وفي الجزء الثاني، سأعرض باختصار للخلفية الفكرية للخلاف حول العلاقة بين العلم والدين في أواخر الإمبراطورية العثمانية، عن طريق التركيز على أعمال المفكرين العثمانيين. وقد ظهرت ثلاثة أنواع من ردود الأفعال على الثورة في ما يخص التفكير العلمي والعقلاني في الإمبراطورية العثمانية: رفض الدين بوصفه الآخر من منظور العلم، ورفض العلم، لاسيما العلم الوضعي، بوصفه عدو نمط التفكير القرآني أو النقلي. وأخيرًا، الاتجاه التوفيقي الذي يثبّت أن العلم والدين ليسا نقيضين بالضرورة. وسيقدّم الجزء الأخير من الفصل تحليلًا لفهم غولن التوحيدي للعلاقة بين العلم والدين عن طريق الدراسة النقدية لفكر غولن.

الصراع الفكري في بداية الجمهورية التركية: الحركة النورسية

كان الخلاف حول محاسن العلمانية ومساوئها، وما يزال، أهم موضوعات المواجهات الفكرية في الفضاء التركي العام.[1] وترتبط هذه المواجهة الفكرية ارتباطًا وثيقًا برد فعل الأتراك على انهيار الدولة العثمانية والتحديات التي مثلتها القوة السياسية والعلمية والاقتصادية الغربية. ويعود أصل هذا الخلاف إلى عصر

«التنظيمات» وتفاقم مع بدء مصطفى كمال إصلاحاته من أجل إنشاء دولة وطنية علمانية مستخدمًا سلطة «الحقيقة» العلمية. وهكذا، فالعلمانية في السياق التركي كانت تعني استبعاد سلطة الدين من فضاءات مجتمعية مختلفة، ومن الفضاءات العامة، وبناء سلطة جديدة من خلال الوضعية العلمية.[٢]

ومن خلال العلمانية، سعت الجمهورية إلى إيجاد مكان جديد لها في النظام الدولي الذي يهيمن عليه الغرب، على نحو يثبّت قوتها ويجعلها أكثر قبولًا، وذلك عن طريق الابتعاد عن التراث الإسلامي العثماني لأنه يحمل صورة شديدة السلبية في الفضاء العام الغربي. ولأن الهدف الرئيس للجمهورية الجديدة وتثبيت سلطتها وخلق هوية ومجتمع جديدين، فقد سعت إلى إضعاف الهوية والمؤسسات الدينية، واعتبارها عقبة أمام خطة الإصلاح. وقد فرض قادة الجمهورية هيمنتهم عن طريق تفكيك المؤسسات الدينية. وكما تُظهر مقاومة كلمات (laik/ laikçilik/ likçi) النقل إلى لغة أخرى، ليس لأنها مستعارة من الفرنسية بل لأن معناها طرأ عليه تحوّل كبير خلال التسعين سنة الماضية من عمر الجمهورية التركية. فلهذه المصطلحات دلالة أوسع كثيرًا مما تعنيه كلمة العلمانية في السياق الأنجلو أمريكي. فالكلمة التركية تعني أسلوب حياة وهوية ونوعاً خاصاً من الحكم ومشروع تحديث و«تحضّر» وعملية إزاحة للدين وإحلال الوضعية العلمية مكانها، وتعني استراتيجية لتجريم المعارضة الدينية. فمن يعدون أنفسهم حراسًا للعلمانية بالدلالة التركية يعتقدون أنهم يملكون الحق في تشكيل المجتمع وقيادته وإرشاده، لأنهم يمثّلون رؤية كونية تقدمية ويحملون رسالة «جلب الحضارة» للمجتمع.

ينظر الكماليون الذين يلتزمون بأيديولوجية الرجل ويقدسون شخصه إلى مصطفى كمال أتاتورك بوصفه المهندس الذي وضع خطة جديدة لبناء مجتمع معاصر، ويرون أن الإسلام تراث ديني شمولي، وفي بعض الأحيان استبدادي ينبغي محوه تمامًا أو وضعه تحت السيطرة الصارمة للدولة، وطرده من الفضاء العام. فلبلوغ الحداثة طريق ناجح وحيد من وجهة نظر الكماليين؛ وهو التحوّل العنيف للمجتمع باتباع المبادئ والتطبيقات الأوروبية المعاصرة القائمة على

العلـم والعلمانية. ويلخّص بكين أجـاي المنظور الكمالي تلخيصًا مفيدًا فيقول: «يدعـون أنـه طالمـا كان للدين ومؤسسـاته تأثير قـوي على المجتمع، ستهيمن الخرافـة على العقل وسيسـتحيل تقـدّم المجتمع.»[٣] وهناك قضية رئيسـة أخرى صيغـت مـن خلال الخلاف حـول العلمانية، وهي تتعلق بـرؤى متصارعة للعلم نفسـه. فيصـرّ غـلاة العلمانييـن أو الكماليين علـى أن العلم والتفكيـر العلمي لا يمكن أن ينفصلا عن التجربة العلمانية الأوروبية. باختصار، تعني العلمانية تحرّر العقـل، من هيمنة الوحي، واسـتحالة فصل أسـلوب التفكير العلمـي عن الثقافة الغربيـة العلمانية وممارسـاتها. فإذا أرادت تركيا أن تكـون مجتمعًا حديثًا فلا بد لها من اتباع الثقافة الممارسـات الأوروبية. وقد نشـأ خطـاب العلمانية الكمالي عن نوعين من رد الفعل لسقوط الدولة العثمانية، ورد فعل ثالث تمثّل في شكل الاستجابة الإسلامية التقليدية للتحدّي الغربي.

كذلك نشأ خطاب الإسلاميين كرد فعل معارض للخطاب الكمالي. فقد فسّر عدد من المفكرين الإسلاميين ضعف الإمبراطورية العثمانية وتفسّخها بأنها نتيجة «الابتعاد عن الإسـلام»، لاسـيما الشـريعة. فأشـاروا إلى «التنظيمات» أو إصلاحات القرن التاسع عشر بأنها «السبب المباشر» لفشل المجتمع الإسلامي العثمانـي، وقد صوّر التراثيون أو الإسـلاميون حركة التحـوّل إلى النظم الغربية بأنهـا عمليـة تغريـب وانحطاط أخلاقـي، وإنكار لوجـود الله وقوانينـه الأبدية. وقـد انتهـزوا كل فرصـة لإعاقة الإصلاحات؛ وأنشـؤوا خطابًـا معارضًا لكل ما هو غربي. واستجابة لهذه الخلافات الحادة بين الكماليين الذين أرادوا اجتثاث الإسـلام من الفضـاء العام، والإسـلاميين الذين كانوا يرفضـون أي إصلاحات تحديثية وأي مظهر للحداثة، نشأت الفئة الثالثة التي تضم بعض الطرق الصوفية النقشـبندية وليسـت كلها والحركة النورية التابعة لسعيد النورسي. وتسعى هذه الفئـة التـي تضـم حركـة غولن إلـى رأب الصـدع بين العقـل والوحـي، والعلم والدين، والإسلام والحداثة. وسأتناول بالتحليل أفكار كلٍ من النورسي وغولن حول الدين والعلم والحداثة.

الخلاف حول العلم والدين في نهاية العصر العثماني

يـرى سـعيد النورسـي أن التفسـير العلمي للكـون لا يتناقـض بالضرورة مـع الفهم الديني، مع ذلك كان النورسـي يحمل علـى العلمية بوصفها خطابًا له مسلماته وقيمه، وخلاصاته عن الكون. ففي نهاية العصر العثماني، كان المفكرون يبحثـون عن حلٍ للمشـكلات السياسـية والاجتماعية التي كانـت تعانيها الدولة العثمانية حكومةً ومجتمعًا. وكان سـعيد النورسـي يقول إن المفكرين العثمانيين كانـوا يقرؤون مجتمعهم من خلال عدسـات المفكريـن الأوروبيين الذين كانوا يسعون إلى إثبات أن مرض المجتمعات الإسلامية كان بسبب الإسلام، لاسيما الإسلام الذي لم يشهد إصلاحًا. ومن ثم كان الحل عند هؤلاء المفكرين إما نبذ الإسلام أو خلق صيغة جديدة لـ«إسلام مستنير».

وبرغـم محاولة أغلب علماء الإسـلام إرجـاع هذا الانحدار إلى ضعف القيم الإسـلامية ودعوتهم إلى العودة للإسـلام التراثي، فهناك غيرهم من علماء الديـن أبـدوا معارضـة عنيفـة ودعوا إلـى تحديث الدولـة والمجتمـع. ومن ثم، لـم يكـن ثمة جبهة إسـلامية متحـدة تتفق على أسـباب المشـكلات الاجتماعية والسياسـية، لذلـك طُرحت حلـول مختلفة، لكن فئة صغيرة مـن العثمانيين، من أصحـاب النفـوذ القوي، أصروا على الاسـتبعاد التـام للدين قيمًا وممارسـات، ودافعوا عن فكرة إنشاء مجتمع ونظام حكم يخلو من الإسلام. وفي أعقاب ثورة الشـباب التركي في عام ١٩٠٨، والتي أعادت دسـتور ١٨٧٦ المعطّل، وأعادت فتـح البرلمـان، زاد تركيز الحوار الفكري على سـعي المجتمع نحو التحوّل إلى الحداثـة، وتنفيذ «رسـالة تحوّل حضاري» على أسـاس حركتـي التنوير والتحرر الصناعـي الأوروبيين.[٤] طرح الجيل السـابق من المفكرين المعروف بالشـباب العثمانيين سؤالًا عمليًا للغاية وهو كيف ننقذ الدولة والإسلام؟ أما مفكرو ما بعد ١٩٠٨، فطرحـوا أسـئلة أميل إلى التنظير، وهي كيـف نجدد المجتمع من خلال اتبـاع رؤية كونية تسـتبعد الدين أساسًـا للنظـام العام، فهاجم قادة حركة شـباب الأتـراك الإسـلام بوصفه مصـدرًا «للتخلّـف» الاجتماعي والاقتصـادي، ونادوا بإنشـاء مجتمـع قائم علـى الوضعية المنطقيـة، وكانوا في ذلك متأثريـن بالمادية

الألمانية والوضعية الفرنسية. وتقول الوضعية المنطقية إن المنهج العلمي (الملاحظة، والاستقراء، والعقلانية) هو السبيل الوحيد لبناء معرفة موضوعية عن آليات الحياة الاجتماعية ومؤسساتها.[٥] وتدعي أن «المعرفة العلمية» قابلة للقياس وينبغي إثباتها بالدليل وليس بـ«الجدال» أو «البلاغة». وهدف المعرفة العلمية هو إيجاد قوانين عامة (أي تحديد الظروف اللازمة والكافية لحدوث ظواهر اجتماعية مثل الانتحار والثورة والعلمانية والديمقراطية) للظواهر الاجتماعية واختبارها في حالات مختلفة. وقد حوّلت الوضعية العلم إلى ديانة (العلمية)، ورفضت التأملات الميتافيزيقية، وأكدت أهمية الصدق والثبات، كما قرّرت أن المناهج التي نستخدمها لدراسة الطبيعة ينبغي أن تستخدم في فهم الظواهر الاجتماعية أيضًا. فإذا كانت الحداثة نتاجًا لظروف معيّنة، فينبغي على الدولة أن تهيئ هذه الظروف لتحصل على الناتج نفسه وهو دولة وطنية علمانية.

يقول شكري هاني أوغلو الذي يدرس دور الفهم العلمي الجديد للمجتمع العثماني: «إن السمة الرئيسة لمادية العصر العثماني المتأخر هو الإيمان بالعلم بوصفه الأساس الوحيد لمجتمع عثماني جديد».[٦] وكان من بين المفكرين العثمانيين الذين سعوا إلى إحلال الوضعية المنطقية محل الدين: بشير فؤاد (١٨٥٢-١٨٨٧)، وعبد الله كيفديت (١٨٦٩-١٩٣١)، وأحمد رضا (١٨٥٩- ١٩٣٠)، وبهاء توفيق (١٨٨١-١٩١٤)، ورضا توفيق (١٨٦٩-١٩٤٩)[٧]. وكانت فكرتهم وفكرة أتباعهم تتلخّص في التالي: تتدهور الدولة العثمانية حكومةً وشعبًا بسبب دور الإسلام وأثره السلبي. وحتى يكون المجتمع تقدّميًا والدولة قوية، ينبغي محو الدين، وإحلال العلم مكانه بوصفه بوصلة الطريق ومرشد الحياة الإنسانية الجديد.

فقد تصوروا العلم دينًا جديدًا يعالج كل مشكلات الفردية والمجتمعية؛ بل لقد بنوا إسلامًا علميًا جديدًا يكون في خدمة العلمانية. لكن الجيل الجديد من المثقفين الذين تأثروا باليعقوبية الفرنسية، كانوا أكثر تطرّفًا، وطالبوا بمجتمع خالٍ من الدين تمامًا. وقد استقت الإصلاحات الكمالية المتطرّفة أفكارها مما طرحه هؤلاء؛ فقد استهدف مشروع مصطفى كمال خلق هذا المجتمع الجديد؛

إذ كانت أشهر مقولاته: «العلم هو دليل الحياة الوحيد». باختصار، خطّط الآباء المؤسسون للجمهورية التركية لخلق مجتمع علماني تركي جديد، يؤمن تمام الإيمان بالعلم. وقد انعكس هذا الإيمان بالعلم على خلق مجتمع علماني يخلو من الدين.

هل العلم والدين في صراع كما ادعى الباحثون الوضعيون الأتراك؟ سأقول إن هذا غير صحيح، ولكنهما نمطان منفصلان من الفهم والحياة. وسأقول أيضًا في القسم التالي باستحالة إحداث تكامل مطلق بينهما كما يريد غولن وأتباعه. فالعلم والدين نظامان معرفيان متنافسان. يقول بعض علماء الدين إن القرآن لا يقتصر على إخبارنا بحقائق دينية؛ بل يكشف لنا قوانين العلم الطبيعي أيضًا. ولكن بعض «الأصوليين العلميين»، أمثال ريتشارد دوكينز، يصرّون على رفض الدين رفضًا تامًا، ويزعمون أن الإيمان والروحانية ليس لديهما أي شيء يقدّمانه، بل ويدّعون أن أسوأ المجازر والفظائع تأتي من الدين غافلين عن أن كثيرًا من أكبر سفاحي القرن العشرين، أمثال ستالين وهتلر وبول بوت، كانوا من أشد أعداء الدين. وبرغم أن التساؤلات الدينية والعلمية لا يتطابقان في الأسس الإبستمولوجية والأنطولوجية (المعرفية والموضوعية) ولا في المنهجية، فكلاهما يعزز فهمنا للعالم الذي نعيش فيه. وكونهما نمطين مختلفين من الفهم، لا يعني أنهما في صراع أو أن وجود أحدهما متوقف على نفي الآخر؛ فالعلم يهتم بالطبيعة والحقائق المادية والوقائع في حين يهتم الدين بالقيم ومعنى الحياة الكريمة، وإمكانية الفوز في هذا العالم وفي الحياة الآخرة. ويعمّق التفكير العلمي فهمنا الديني ويعقلنه، ويقوم العلم بدور مهم في تطور العلوم الدينية. كذلك فإن اتساع معرفتنا بالفضاءات غير الدينية يوسع من فهمنا للدين نفسه.

رد الفعل الإسلامي على الوضعية المنطقية: سعيد النورسي وفتح الله غولن

أثارت العلمية رد فعل كبير في نهاية العصر العثماني، فقال من كانوا يدافعون عن مزاعم العلم إن العلم هو الذي حوّل أوروبا إلى القوة المركزية

الرائدة في العالم، وقالوا إن العلم يعني القوة، وإن أوروبا نسخت هذا العلم من إسهامات قديمة من الحضارة الإسلامية، ومن ثم من واجب المسلمين أن يستردوا العلم ليستعيدوا حضارتهم القوية. لكنهم لم يكادوا يتطرقون إلى الأفكار الفلسفية التي وراء الثورة العلمية في أوروبا؛ فعجزوا عن رؤية أن العلم الحديث الذي نشأ في أوروبا له رؤيته الكونية الخاصة، ويستلزم منظورًا مختلفًا لطبيعة الوجود. وكان سؤالهم الأساس: لماذا يظل العالم الإسلامي عامة والدولة العثمانية خاصة في تخلّف؟ كان سعيد حليم باشا (١٨٦٣-١٩٢١) أول مفكّر عثماني يتصدّى لهذا السؤال من منظور إسلامي بالتركيز على رؤية إسلامية للإسلام، وأراد أن يعرف لماذا أساء المسلمون فهم دينهم وأخضعتهم القوى الاستعمارية. وبرغم أنه كان يعارض «التغريب المعتمد على المحاكاة»؛ فقد كان يؤيد الأخذ الانتقائي عن أوروبا. أما الاستجابة الثانية للوضعية فجاءت من سعيد النورسي. ولأن أفكار غولن عن العلاقة بين العلم والدين مستمدة مباشرة من النورسي؛ سأبدأ بتلخيص موقف غولن من العلم، ثم أتنقل بين النورسي وغولن لأظهر دورهما في الفهم الإسلامي التركي الحالي للعلاقة بين العلم والدين.

إن رؤية غولن للعلم وعلاقته بالدين ليست أصيلة بل مستمدة من النورسي؛ وتقوم هذه الرؤية على مجموعة من المسلّمات: الله هو خالق الكون، وهو دائم الوجود في حركة الظواهر الاجتماعية والطبيعية؛ وقد وهب الله البشر العقل ليبحثوا عن الحقيقة؛ ولأن الله خلق الكون فإن كل العلم والقوانين مستمدة من إرادته، فقد «قال الله للكون كن فكان».[٨] ومهمتنا، بوصفنا علماء، أن ندرس ونفهم كيف يعمل هذا الكون حتى ندرك سلطان الخالق. وبرغم أن النورسي هو من قدّم هذه الأفكار فقد كان غولن هو من طبّقها، أي من حوّل الأفكار إلى أفعال.

سعى النورسي وغولن إلى التغلّب على مبدأ الشك المرتبط بالعلم عن طريق تعزيز الإيمان الإسلامي بالله من خلال العلم والاكتشافات العلمية. وقد ظهرت كتابات النورسي عن العلاقة بين العلم والدين في فترة هيمنت

فيها الوضعية حتى صارت الخطاب المهيمن والمضاد للدين. وبدلًا من أن يرفض العلم، كما رفض الوضعيون الدين في أواخر العصر العثماني، سعى النورسي إلى إظهار الأصول الروحية للاكتشافات العلمية. وكانت معركة النورسي الكبرى تتعلق بتكوين طرح يقنع المسلمين المتشككين أن الإسلام والعلم ليسا في صراع؛ فلم يحاول النورسي التشكيك في موضوعية العلم، وكان يدرك قدرة العلم على تحسين الظروف الإنسانية وليس توجيه الإنسان. ودعا النورسي قرّاءه إلى قراءة آيات القرآن من خلال عدسات الاكتشافات العلمية، حتى يفند المقولات الوضعية ويعزّز إيمان المسلمين بدينهم. وبدلًا من أن يشكك في رؤية نيوتن الآلية للعالم وجد النورسي تشابهًا كبيرًا بين الرؤية القرآنية ورؤية نيوتن: فهناك نظام أزلي مصمّم طبقًا لقوانين عقلية محددة وضعها خالق. وفي كتابه الشهير الكلمات يصف النورسي الخالق بأنه الصانع المطلق للكون. وتأسيسًا على كتابات النورسي يقول الأكاديمي التركي شريف ماردين إن النورسي لا يخجل من التعبير عن التأويل الديني للكون باستخدام مجاز الآلة أو الساعة.[٩] ومن هنا، جاء استخدام مفردات القرن التاسع عشر العلمية من جانب أتباع النورسي ليفهموا العالم الطبيعي. خلق مذهب النورسي اهتمامًا متجددًا بالعلوم الطبيعية بين أتباعه؛ فاستخدموا الاكتشافات العلمية الجديدة ليفسروا آيات القرآن الكريم. فعندما زار مجموعة من الطلاب النورسي، وطلبوا منه أن يتحدث عن الله لأن معلميهم لا يتحدثون عن الخالق، قال: «إن كل العلوم التي تدرسونها تتحدث باستمرار عن الله وتعلن عن الخالق، كلٌ بلسانه، فلا تسمعوا لمعلميكم بل استمعوا للعلوم».[١٠] فليس من المستغرب إذن أن يواصل أغلب مريديه دراسة الكيمياء والفيزياء والأحياء والهندسة. فقد كانت أول مجلة شهرية كبيرة لغولن، وهي سيزنتي، تدعو إلى «القراءة العلمية للآيات القرآنية» وذلك بإبراز التشابهات بين الآيات والاكتشافات العلمية. فكان كل اكتشاف علمي يصاغ بوصفه إثباتًا أو آية كونية من القرآن تبرهن على وجود الخالق. وبرغم أن هذا الموقف الدفاعي الإسلامي كان يسعى إلى إظهار صدق الآيات من خلال الاكتشافات العلمية؛ فقد ساعد على توليد موجة جديدة من الفضول بين الشباب المسلم للتركيز على العلوم الطبيعية والتكنولوجيا.

ويختلـف مفهوم النورسـي عن الله عن المفهوم المـادي للإله؛ فهو ليس مجرد خالق أنطولوجي (بالمعنى الموضوعي فحسـب)؛ بل هو دائم الوجود في الكون، حاضر لكنه مفارق. ويرى النورسـي أن من واجب المسـلمين أن يقرؤوا الكـون مـن تفاصيله وعمومياته، عن طريق التمييز بين معنى الوجود المادي، في ذاته (المعنى الاسمي) ومعناه الإحالي (المعنى الحرفي). بمعنى، تجلي صفات الله. يسـمح هـذا التمييـز النظري للنورسـي بالانتقال بيـن المعنيين المسـتقلين والمتحديـن تحليليًـا فـي آن واحد. فعلـى العلـم أن يركّز على الوجـود المادي للأشـياء ويدرس طبيعتها وتطورها؛ بينما يقدم الدين رؤى أكثر تجريدًا وشـمولًا للغاية منها في الكون. فالنورسـي يعارض العلم الذي بلا قلب والدين الذي بلا عقـل. ويريـد علاقة جدلية بيـن الدين والعلم. يقول البابا جـون بول الثاني، مثل النورسـي قبله: «إن العلم يسـتطيع أن ينقي الدين من الخطأ والخرافة. ويسـتطيع الديـن أن ينقّـي العلم من التأليه والمطلقات الباطلـة، فكل منهما يمكن أن يأخذ بيد الآخر إلى عالم أوسع، عالم يزدهر فيه الاثنان.. فكل واحد منّا يحتاج الآخر لنكون ما ينبغي أن نكون وما خُلقنا له».

للوحـي الإلهي عند غولن صورتان، الطبيعة والكتاب المنزّل، وبالتحديد القـرآن. ومـن خـلال هذيـن الكتابين، يتحـدث الله إلـى خلقه. وقـد أدى مجاز الكتابيـن هـذا دورًا مهمًا في التنوير الديني الأوروبي. ففي القرن السـابع عشـر، كان بعـض علمـاء الطبيعة وعلماء الديـن يكررون أن «استكشـاف مكتبة الخلق الفسيحة خطوة ضرورية لاستكمال علم الكتب المقدّسة».[١١] وكما يقول بيكون ولـوك ونيوتـن: ليس العلم الطبيعـي والوحي مجالين معرفيين متنافسـين، وإنما هما مسـعيان متجانسـان حيث عقلانيـة العلم تواكب «نبوءة الـرب».[١٢] ويعتقد غولن أن الكتابين من الله، وأن أي علم في أحدهما لابد أن يتوافق مع الآخر.

يسـتمد غولن فهمه للعلم من منظومة أفكاره الميتافيزيقية، وهو يسـعى إلـى إيجاد تفسـير توحيدي يخضع العلـم الطبيعي للقرآن، وهـو يقول إن الله دائمًـا حاضـر فـي خلقـه وإرادتـه تسـري فـي كل حـدث. وأفـكار غولن عن الخلق متأثرة تأثرًا عميقًا بفكر العلماء الأشـاعرة الذين وضعوا مفهوم السـببية

الإسلامي في القرن الحادي عشر؛ إذ قالوا إن كل حركة في العالم نتاج مباشر للإرادة الإلهية، فأفعال الله تخلق قوانين الطبيعة وتحفظ التوازن والاستقرار في خلقه. والله الخالق قيوم على خلقه.[١٣] أما معرفة العلم الطبيعي فتتراكم باستخدام المنطق مع الدليل الحسي، لكن المعرفة الدينية لا تتعلق باستخدام الدليل مع المنطق؛ بل بالعقيدة والإيمان بالقرآن. فالنمط الديني في التفكير يقوم على مجموعة من الافتراضات يمكن للمرء على أساسها أن يؤمن بأن المسيح مشى على الماء، وأن موسى شق البحر ليفر بقومه. لكن من الصعب إثبات هذه الأشياء في ضوء الدليل التاريخي والعقلانية العلمية. وبرغم أن أتباع غولن يبررون إيمانهم بوجود الله عن طريق القياس العقلي؛ إذ يقولون مثلًا إنه مادام كل شيء يُصنع أو يستمد من شيء آخر، فالبيت صممه معماري، والحاسب صممه مهندس، وعليه لابد للكون من خالق، كما يمكن أن يكون مجرد شيء عفوي أو محض مصادفة. لكن هذا التفكير التتبعي يجيب على السؤال بتكراره، فمن خلق الخالق إذا كان هناك دائمًا خالق؟ إن هذا اللون من التفكير البلاغي لا يؤدي بنا إلى نتيجة مقنعة، والأجدى فكرًا أن نعتبر الدين والعلم الطبيعي مجالين مستقلين، لكنهما في حوار يلقي الضوء على بحثنا عن أصول الوجود والكون ونشأته.

إذا درسنا كتابات غولن على نحو أدق، لوجدنا أن فهمه للعلم والدين يتسم بالحوارية والمواجهة، لكنه صريح في قوله بوجوب إخضاع العلم للدين، وإن رسالة العلم تعزيز الإيمان بالخالق. وحتى نفصّل فهم غولن لهذه العلاقة لا بد أن نقوم بفحص من ثلاث خطوات: ماذا يعني غولن بالحقيقة العلمية والدينية؟ وهل لهما الدرجة نفسها من الحقيقة؟ وما لبنات بناء فهمه للطبيعة؟ وهل مهمة العلم الوصول إلى المعرفة اللازمة للسيطرة على الطبيعة واستغلالها؟ أم الحفاظ على الطبيعة في تناغم مع الوجود الإنساني؟ وكيف يشكّل غولن رؤية إسلامية للعلم على أساس قراءته للقرآن؟

الحقائق: العلمية والدينية

«الحقيقة»

يستمد تحليل غولن من الرؤية الإسلامية العامة للعلاقة بين العلم والدين، فيتبع قول النورسي إنه مادامت أسماء الله تتجلى في الكون فالكون هو كتاب الخلق الإلهي. ومادام الخلق هو تجلي أسماء الله وإرادته؛ فعلى العلماء أن يدرسوا الطبيعة حتى يدخلوا في طاعة الله. وبناءً على هذه المسلّمة، يسعى غولن للتمييز بين الحقيقة المطلقة الأزلية والحقيقة النسبية. ويعرّف غولن الحقيقة بأنها: «ليست شيئًا ينتجه العقل البشري؛ فللحقيقة وجود مستقل عن الإنسان، ومهمة الإنسان السعي إليها».[١٤] أي إن الحقيقة المطلقة لا تتغير، وهي فوق العالم المرئي أو خارجه لأنها تتعلق بجوهر الوجود وتشمل الحقائق الأزلية.[١٥] ومن ثم، توجد مجموعة من الحقائق المطلقة خارج نطاق الفكر الإنساني، وعلينا أن نقبلها بوصفها «معطيات» وبوصفها «أزلية». ويقول غولن: «إن العلم الحديث بعيد جدًا عن إيجاد الحقيقة الكاملة وراء الوجود، وعن تفسيره».[١٦] بتعبير آخر، يخلق غولن هذا العالم الغامض الكائن وراء العالم المرئي، والذي ليس في متناول المنهج العلمي. فيقول، مثلًا، إن الحقائق في القرآن مطلقة وليست مطروحة للجدل، وللمرء أن يسأل عما يعنيه غولن بتلك الحقائق في القرآن. أما الحقيقة النسبية فيرى أنها العالم الذي يحدث فيه التغير والتطور، وتكتشف فيه الحقائق من خلال المنهج العلمي. ويقول إن الحقائق العلمية في تغيّر دائم وفي تطوّر مستمر في ضوء الدليل التجريبي والتفكير العقلاني. يقول غولن:

إن الكون هو موضوع العلوم الطبيعية، وهو العالم الذي تتجلى فيه أسماء الله، ومن ثم، فله نوع من القداسة. فكل شيء في الكون رسالة من الله تعالى تدعونا لدراسته لنعرف الله فيه. وعليه، فالكون هو مجموع تلك الخطابات، أو كما يقول حكماء المسلمين «كتاب الخلق الإلهي» الذي يعبّر بالأساس عن صفتي الله الإرادة والقوة. وبما أن القرآن يصدر عن إرادة الكلام المقدّسة؛ فهو نظير الكون في شكل لغوي. وبما أنه يستحيل وجود تناقض بين أي مبنى قائم،

وليكـن قصرًا، ووصفه المدوّن فـي ورقة؛ فلا يمكن أن يوجد تناقض بين الكون والقرآن، لأنهما تعبيران عن حقيقة واحدة.[١٧]

يعتقـد غولـن أن البحـث العلمـي ينبغـي أن «يسـتخدم لتفسـير الحقائـق الإسـلامية».[١٨] فهو يدعو إلى علم دعوي يكون في خدمة الدين؛ إذ يقول مثلًا: «ينبغي أن يكون رضا الله هدفنا الأول من تقديم العلم والحقائق العلمية». لكن الدراسـة العقليـة للطبيعة اكتسبت أهمية أكبر فـي أوروبا، واسـتبعدت فكرة أن العلم أهم طريق لفهم إرادة الله. وكانت الطبيعة المحافظة للكنيسـة، وانخفاض المسـتوى التعليمي لرجال الدين، وراء انحسـار أهمية الكتاب المقدّس. وفي ما يلي يعرض غولن بوضوح رأيه في إخضاع البحث الحر للدين:

> لابـد أن يكون موقفنا واضحًا، وهو كالتالي: القرآن والحديث هما الحق المطلق، والعلم والحقائق العلمية صادقة ما اتفقت مع القرآن والسـنة، وغير ذلك إذا اختلفت أو حـادت عن الحق الموجود في القرآن والسـنة. فحتى الحقائق العلميـة الثابتة لا تصلح لأن تكون أعمدة تقوم عليها حقائق الإيمان.[١٩]

ويصـف غولـن العلمـاء الذين لا يخضعـون العلـم للدين بأنهـم ماديون يريدون «اسـتغلال العلم كوسـيلة لتحدي الدين، واسـتخدام مكانة العلم لنشـر فكرهـم». أي إن غولـن لا يرتـاح للعلمـاء الذيـن لا يهتمـون بالديـن. ولإيقاف هـذا «الاسـتغلال» يدعـو غولن أتباعـه إلى اسـتخدام العلم لإثبات وجـود الله، وتعميق الإيمان بالخالق، لأن هدفه الرئيس «توظيف العلم» لخدمة الدين. وكما «يسـتخدم» العلم في تعزيز الدعوة الدينية، فيمكن اسـتخدامه في تحليل العقيدة الدينية من مدخل التفكير العلمي.

الطبيعة

يسـتمدّ مفهـوم غولـن للعلـم والتفكير العلمي من رؤية سـعيد النورسـي للعلم. يقول النورسي: «ينبغي تحصيل العلم لفهم قوانين الطبيعة وإبداع خالقها

وهـو اللـه».[٢٠] ومـن ثم، فقد سـعى النورسـي في كتاباتـه إلى إثبات أن دراسـة العلم تمكّن المسـلمين مـن الوصول إلى فهم أفضل للخالـق وللقرآن. فقد كان النورسـي هو من دعا إلى تعليم شـامل يتعلّم فيه المسـلمون العلوم الطبيعية مع العلـوم الإسـلامية؛ إذ كان يعتقـد أن أي تعليـم يقتصـر على الدين سـينتج ضيق أفـق إن لـم ينتـج تعصّبًا. أمـا التعليم الذي يقتصـر على العلوم الطبيعية فسينشـر الإلحـاد. وحـلًا لهذا الانفصال بين العلوم الإسـلامية والطبيعيـة، دعا إلى تعليم متكامل يحثّ الطلاب على البحث في العقيدة والعلم الطبيعي في الوقت نفسه. وقد سـاعد هذا التوجّه الجديد، الـذي يعتبر العلم الطبيعي والدين مجالَيْ بحث متكاملين، الكثير من المتدينين المسلمين الأتراك على إعادة تعريف موقفهم من العلم والتكنولوجيا وعلى دراسة العلوم الطبيعية. لكن هذه المصالحة بين العلم الطبيعي والدين نجحت في التطبيق وأخفقت في تقديم رؤية نظرية مقنعة. فليس التوتـر القائـم بين العلـم الطبيعي والدين سـهل الحسـم، لأن الجماعات الدينية تسعى إلى فرض «فهمهم للطبيعة والخلق» من منظورهم الديني.

يؤمـن غولن بأن القرآن يحوي كل شـيء، فيشـير إلـى الآية القرآنية: ﴿وَعِنْـدَهُ مَفَاتِـحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَـا إِلَّا هُوَ * وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ * وَمَا تَسْـقُطُ مِـنْ وَرَقَـةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَـا وَلَا حَبَّةٍ فِـي ظُلُمَـاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِـسٍ إِلَّا فِي كِتَـابٍ مُبِينٍ﴾.[٢١] ولكن غولن يقـول أيضًا إن القرآن يحوي كل العلـم، لكنه يحويـه «في صورة بذور أو نواة أو خلاصات أو مبادئ أو إشـارات. فهـي توجد إما صراحـة أو ضمنًا، أو تلميحًا أو بشـكل مبهم أو إيحاءً. وتسـتخدم أي صورة من هذه الصور حسـب مناسبة الآية على نحو يخدم الأغراض القرآنية ويرتبط بمقتضيات السياق».[٢٢]

يؤمـن أتبـاع غولن بأن تزايـد معرفتنا بالمجالات الأخـرى تزيد من فهمنا للآيـات القرآنية، ومن ثـم فالمطلوب من العلم أن يشـكّل فهمنا ويعمّقه، وليس العكس. يقول غولن: «بينما يحوي القرآن إشـارات إلى حقائق علمية كثيرة، فلا ينبغي قراءته بوصفه كتابًا في العلوم الطبيعية أو التفسيرات العلمية».[٢٣]

إن غولن يختلق علمًا «غربيًا» وينتقده لأنه لا يخدم الدين:

قيدت النظريات الوضعية والمادية مجال العلم والفكر في القرون الأخيرة تقييدًا كاملًا. فتم تجاهل الأفكار الميتافيزيقية عن تفسير الوجود والكون والظواهر الأرضية والسماوية، بينما ظل المذهب الوضعي يستخدم طوال الوقت. ولا يعبّر التفسير المادي للكون إلا عن طريقة واحدة في التفكير، مما ضيّق السبل التي تؤدي للوصول إلى الحقيقة. فقد درس الغرب الكون والطبيعة بالتفصيل باستخدام منهج تجريبي يولي العقل أهمية كبرى، لكنه أخفق في الوصول إلى وحدة بين الفيزيقا والميتافيزيقا. فكانت النتيجة أن سيق البشر إلى موقف يتناقضون فيه مع ذواتهم، وفكرهم، وروحهم. هذا الموقف غرّب أرواحهم عن حواسهم.(٢٤)

وهو يرى أن «مذهب الشك» هو مصدر المشكلة التي أدت إلى تدهور الدين. يقول غولن:

فلم يستطع علم البشر، ولا فكرهم أن يقدّم تفسيرًا جادًا لبداية الكون ونهايته، والخلق أو أسرار الحياة. فهذه القضايا التي شغلت البشر منذ بداية الخلق تظل أحجية تراوغ العقل.

يشير غولن إلى أن إيجاد تفسير «لبداية الكون ونهايته» يستعصي على أهل العلم الطبيعي؛ لكنه يستعصي أيضًا على علماء الدين. فبرغم أن أديانًا عديدة تقدّم طرحًا معقولًا لبداية الكون، لكنهم يفعلون ذلك في إطار مجموعة من الجمل «المجازية». يواصل غولن كلامه فيقول:

يعجز العلم المعاصر والفكر الإنساني عن تقديم تفسير المدركات المتجاوزة للحس، والوحي، والإلهام، والحدس، والأحلام، ومصادر المعرفة غير الحسية، واختراق الميتافيزيقا للفيزيقا، والظواهر الخارقة، وقوة الصلاة. فلا يزال البشر حتى اليوم يطلبون العون والتوجيه من التفسيرات التي يقدّمها الدين.(٢٥)

ترفض هذه الجملة المهمّة معاملة العلم الطبيعي والدين بوصفهما نظامين معرفيين منفصلين لهما نمطان مختلفان من التفكير. فالعلم لا يستطيع أن يدّعي تفسير الوحي، ومن ثم لا يفعل. وتكمن المشكلة هنا في فهم غولن للعلم والدين القائم على رؤية توحيدية إسلامية، فهو مثل النورسي لا يفصل بينهما أو يعاملهما بوصفهما نمطين مختلفين من الخبرات الإنسانية. باختصار، مفهوم غولن للدين مفهوم كلي تمامًا إذ يعدّه القوة التي تنظّم الحياة الإنسانية وتمكّننا من فهم الوجود والكون والحياة الآخرة. فهو يريد أن تسترشد كل الأنشطة الإنسانية بمجموعة الحقائق المطلقة المستمدّة من القرآن؛ حيث مجال الجدل والتجريب محدود للغاية، وحيث ينتظر من الباحثين أن يقرؤوا الكون من خلال حقائق النصوص الدينية.

يبحث غولن عن الحقائق المطلقة، ويريد أن تحكم هذه الحقائق الدينية المطلقة كافة المجتمعات. وهو لا يستريح لفكرة بناء المعرفة عن طريق السعي إلى إثبات عدم الصدق، ويرى أن الحقائق العلمية الطبيعية معرّضة دائمًا للتغيّر. أما الحقائق الدينية فمطلقة، ولذلك لا ينبغي استخدام العلم الطبيعي لتفسير معنى آيات معينة، فيقول:

> من الصعب أن نقول إن العلم الطبيعي وصل إلى نتائج مبهرة في ما يخص الإنسان والكون والخالق، أو بشأن ما علّمه الأنبياء لأقوامهم من قديم الزمان. فمازال العلم الطبيعي اليوم طفلًا يحبو ويغيّر من استنتاجاته كل يوم، فيراجع كثيرًا من مقولاته القديمة ويعلن خطأها، ثم يرتكب أخطاء أخرى وهو يسعى إلى نتائج جديدة. كما إنه لا يستطيع أن يتجاوز حدوده لأنه يتعامل مع قضايا محدودة، فمن الخطأ الزعم بأن العلم أنتج نظرية لم تحل نظرية أخرى محلها، ومن ثم، فقد عجز دائمًا عن الوصول إلى الحقيقة. وليس المقصود بهذه الجملة أن نعتبر العلم الطبيعي غير مهم أو أن نتجاهل البحث العلمي؛ بل إننا ندرك أهمية العلم الطبيعي وما توصّل إليه ونقدّم له الاحترام الواجب، ونحن بالفعل نفعل ذلك.

> لكن ما نسعى إلى إثباته هو أن الوحي أيضًا مصدر للعلم فيما يخص الإنسان والوجود والخلق. وهذا المصدر متاح في الكتب التي أنزلها الله على أنبيائه، رغم أن بعضها تعرّض للتحريف.[٢٦]

تختلف فلسفة غولن المرتبطة بالتعليم والعلم الديني وتصور الخالق عن أغلب معاصريه. فمذهبه أقرب إلى التأويل الهرمنيوطيقي على نمط غادامر الذي يقول بعدم وجود حقائق مجرّدة، أي لا وجود خالص في ذاته، لأنه يتشكّل داخل المجتمع. وكل واقع متخيل داخل سياق الرؤية الكونية للفرد. أي إن الفهم هو دائمًا تأويل، ونظر فردي ينبع من الخريطة المعرفية الداخلية. ومن ثم، يرى غولن مثل غادامر أن الفهم إسقاط لمعتقداتنا على الشيء الذي نريد فهمه، فأي فهم للكون وللقرآن هو درجة من درجات الفهم الذاتي. فهناك أفق تأويلي لغولن أو خارطة معرفية لفهمه قوامها تاريخ الإسلام وأفكاره. وهو يريد لكل الرؤى أن تبدأ من داخل هذا «الأفق»، وهذا هو مبتدى عملية الفهم، لكنه ليس منتهاها. ويعتقد غولن، مثل النورسي، أن التفاعل بين الرؤية القرآنية للخلق وغيرها من الأفكار، سيثري فهمنا ويرتقي بوعينا الديني. ونتيجة لعملية فهم الظاهرة الجديدة من خلال أفق الفرد الجوّاني، فالإنسان الذي يسعى للفهم لن يكون في نهاية سعيه في الموقف نفسه الذي بدأ منه.

وبسبب هذا الارتباط الوثيق بين الفهم والوعي الديني، يدعو غولن أتباعه للاستثمار في التعليم، لاسيما تعليم العلوم الطبيعية، لأن إسقاط المعتقدات الدينية الأساسية لدى الفرد على الأحداث لا يعني بالضرورة منع تولّد معنى جديد؛ بل يعني أن المعنى الجديد سيعمّق رؤية الفرد للكون. بتعبير آخر، يتضمّن الفهم إسقاط ما بين أيدينا من أسئلة وتفسيرات على تراثنا الفكري، وبالتالي تعديل هذا التراث باستمرار؛ فكل عمل تأويلي يبدأ بدرجة من الاشتباك مع التراث، والمنتظر أن يؤدي هذا الاشتباك إلى تعديل التراث. وهذا هو السبب في قول غادامر: «في التحليل النهائي، كل فهم هو فهم للذات». ولكل عملية تأويلية أثر على رؤيتنا الكونية، لكن غولن يتوقع أن كل مواجهة مع أفكار جديدة تحمل إمكانية تقويض الإيمان. لكنه يرى أيضًا أن أي رؤية كونية تعتمد على العلم الطبيعي وتستبعد الخالق رؤية فاسدة الجذور.

تشبه رؤية النورسي وغولن للكون وللوحي بوصفهما تجليًا للخالق، رؤية جوزيف بتلر (١٦٩٢-١٧٥٢) وهو أسقف دورهام، وكان له تأثير كبير على جون نيومان أبرز عالم لاهوت كاثوليكي في القرن الماضي، ومن المفيد مقارنة أفكار باتلر ونيومان بأفكار غولن. فطبقًا لما قاله طوماس كيه. كار، الذي درس الخلفية الفكرية لنيومان، قام باتلر بدور كبير في تشكيل أفكار نيومان.[٢٧] وتشبه هذه الصلة العلاقة بين سعيد النورسي وغولن. فعلماء الدين الأربعة يبدؤون من قاعدة أنطولوجية لوجود الله، لكن مساراتهم بعد ذلك تختلف. يقول بتلر:

> من شأن دراسة الطبيعة أن تمكّن المرء من تأكيد العقيدة المسيحية المنزلة، ومن ثم يدرك حجم التشابه بين الطبيعة والوحي إلى درجة أنه يستطيع بدراسة الطبيعة وحدها أن يصل إلى معرفة صحيحة بالله؛ مما يمهّد الطريق لإيمان كامل بالتعاليم المسيحية.[٢٨]

يقول النورسي، مثل باتلر، إن الكون والطبيعة انعكاس للخالق يثبّت وجود الله. ويقول كذلك إن فهمنا للأشياء المادية لا يمكن أن يكون مقصورًا على مشاهداتنا الخارجية. ويؤكد النورسي، مثل نيومان، أن شخصية الفرد ترتبط ارتباطًا وثيقًا بموقفه من وجود الله. أي إن معرفة الله لا ينبغي أن تكون مقصورة على معرفة الكتب التي تنتقل من المعلم إلى التلميذ؛ بل ينبغي على الإنسان أن يعيشها ويستوعبها ويتخيلها، فتدخل في بناء شخصيته. إن هذا الأثر التعليمي للتراث الديني على تشكيل شخصية المؤمن جانب مهم في برنامج غولن التعليمي. فالمعرفة الدينية، كما يراها غولن، تشمل كافة أشكال المعرفة، وهي معرفة تستوعب المؤمن حتى تكون جزءًا من شخصيته، فليست المبادئ الدينية التي تكوّن رؤية الفرد الكونية خارج ذاته؛ بل هي جزء لا يتجزأ من وجوده. وهذه المبادئ هي ما يكوّن «أفق الفهم»، وهي التي يستخدمها المؤمن ليفهم بيئته وخبراته الحياتية. ومثل النورسي، يعتقد غولن أن الإيمان بالله هو الذي يبني الطريق التي تجرى عليها عملية اكتسابنا للمعرفة، باستخدام التفكير والحدس أو الإدراك. وبدوره، يوجّه هذا الاعتقاد سلوكنا وعلاقاتنا الاجتماعية.

أمـا نقطة الضعف الرئيسـة في المنهجية المعرفية لدى النورسـي وغولن، فهـي أنهمـا يتجاهـلان حقيقـة أن الكشـف عن اللـه يسـتلزم أنماطًا مـن التخيّل تختلف عن أنماط فهم قوانين الطبيعة. ويمكن تفسـير الكون والظواهر الطبيعية عـن طريق تصويرها بأنها تجلٍ للخالق، لكن هذا «التصور الديني» يختلف كثيرًا عن الفهم العلمي. ويسـتطيع المؤمن أن يستخدم الرموز والأفكار الدينية ليدمج بين «العالم المعاش والعالم المتصور».(٢٩) لكن هذا التصور الديني لا يمكن أن يستكمل الفهم العلمي والنقدي.

يرى النورسي أن معرفتنا بالله تتوقف على علاقتنا بالشعائر والممارسات والرمـوز الدينيـة. بتعبير آخر، إن الالتزام بالرؤية الكونية الإسـلامية في كل فعل وسـلوك هو السـبيل لتوسـيع فهمنا للإسـلام والارتقاء بوعينا الديني. والتجربة الدينيـة تتعلـق بداخل الإنسـان وتلهـم خياله الإنسـاني من خـلال مجموعة من الرموز، منها الحب والجمال والنور والعدل.

يقول النورسي وغولن إن العقل البشري لا يستطيع أن يفهم سوى شذرات مـن الكـون والطبيعـة الكبيـرة.(٣٠) ويحتاج الإنسـان إلى النظر فيهمـا من منظور الوحـي حتى يصـل إلى فهم كلي، أي إن العقل نفسـه لا يكفي ولكنه لازم لفهم الطبيعة. ولنا أن نسـتخدم العقل والبحث العلمي لنفهم رسـائل القرآن على نحو أفضل، وإن في اسـتخدام النورسـي وغولـن العقل والعلم لفهـم القرآن محاولة للتوفيـق بيـن العقل والوعي ممـا يفتح تلقائيًا فضـاءً معرفيًا لعلمنة الإسـلام من الداخل.(٣١) يتيح القرآن، كما يرى النورسـي فهمًا إسلاميًا لمغزى وجود الكون. ويقول شكران وحيدي، في دراسته المرجعية عن فكر سعيد النورسي:

> يعلّـم القـرآن الإنسـان كيف يقـرأ كلمات الوجـود التي «خطها قلـم القـدرة» على صفحاتـه. وإن قراءة هـذه الكلمات وفهمها تفسّر أو تؤدي إلى فهم أعمق لآيات القرآن، وتشير إلى العلاقة التكاملية بينهما.(٣٢)

ولا يريد النورسـي أو غولن إحـلال الدين محل العلم فهما يدركان أنهما منهجان منفصلان مرتبطان، لكنهما كذلك يريان أنهما لا يمثّلان نمطين مستقلين

تمامًا من الفهم. يزعم النورسي أن العلم يتيح فهمًا أفضل للقرآن، ومن خلال دراسة القرآن يفهم الإنسان مغزى الوجود والكون. فمع أن القرآن ليس كتابًا علميًا؛ فهو يعيننا عل استجلاء مغزى وجودنا ودورنا في الدنيا. وهذا هو سبب إصرار النورسي على أن فهم القرآن يختلف مع درجة تراكم المعرفة العلمية.

القرآن منفتح دائمًا «للتأويل»، وتتغير معانيه حسب الزمان والمكان. وهذه العلاقة التناصية بين الكون الذي هو تجل لقدرة الله والقرآن بوصفه كلام الله، هي التي تساعدنا على الوصول إلى فهم كلي لوجودنا ولدور البشر في هذا العالم. يسعى النورسي إلى إخضاع العقل للوحي، ويقدم مجموعة من أدوات التأويل يستخدمها للانتقال بين النصين: القرآن والكون. يقول كيلتون كوب: «إن النورسي استخدم نوعًا من الهرمنيوطيقا يتردد بين النص القرآني والعالم المشاهد في اتجاهين متقابلين».[٣٣] يزعم النورسي أن:

«العصور تختلف في الأفكار والإمكانات.. مع ذلك فأعمال البشر وقوانينهم تشيخ مثلهم، فتُغيّر وتتغير، لكن أحكام القرآن وقوانينه ثابتة مستقرة الأصل، بل تزداد قوة عبر القرون. وإن هذا العصر وأهل الكتاب في هذا العصر الذين اعتمدوا على أنفسهم أكثر من غيرهم، وأصموا آذانهم عن كلمات القرآن، هم أيضًا في حاجة إلى ندائه الهادي: «يا أهل الكتاب! يا أهل الكتاب» وكأنه يخاطب هذا العصر مباشرة. وإن عبارة يا أهل الكتاب تحوي داخلها أيضًا معنى يا أهل كتب العلم الحديث!»[٣٤]

يتسم فهم النورسي للقرآن بالمرونة والشاعرية وخصوصية القواعد التي وضعها في التفسير. والاختلافات بين غولن والنورسي في هذا الصدد ثانوية. ففي كتابات النورسي لا نكاد نرى إشارة لمفكرين غربيين؛ لكن غولن يسعى دائمًا إلى تطعيم فكره وربطه بفكر كبار المفكرين الغربيين. وعلى سبيل المثال، فإن جُلّ مؤتمرات غولن الدعوية تحوي مقالات تقارن غولن ببعض كبار المفكرين الغربيين. أي إن هناك جهدًا منظّمًا إلى الدعوة إلى فكر غولن، وإطار رؤيته، والدعوة إلى الإسلام من خلال إشارات إلى الفكر الغربي لأن ذلك يجذب المثقفين المسلمين، وكذلك الغربيين. وينظّم أتباع غولن مؤتمرات

ثانويـة فـي جامعات مختلفة، رغـم أن هذه الجامعات لا تسـهم في تمويل هذه المؤتمـرات. لكنهـم يسـعون إلى اسـتخدام المظهر الأكاديمـي الغربي لإضفاء الصدقية والشـرعية على الحركة. وهذا بعد آخر يميّز أتباع غولن عن النورسـي وأتباعه. كانت الأفكار والتحوّل الجوّاني للنفس هي هم النورسـي الأكبر؛ لكن الاهتمـام الأول لغولن كان الفعل والخدمة في سـبيله لبنـاء جماعة أخلاقية لها ميثاقها الأخلاقي الأصيل المسـتمد من الإسـلام والتاريـخ التركي. وعن طريق إعـداد الجيـل الذهبي يسـعى غولـن إلى الوصـول إلـى المؤسسـات التعليمية والاقتصادية والسياسية الحساسة الكبرى.

يولي فتح الله غولن، مثل النورسي، الأهمية الكبرى للطبيعة، ويدعو أتباعه لدراسة الطبيعة على ضوء التفكير الإسلامي (أي فهم الطبيعة بوصفها نصًا إلهيًا مقدّسًا وتجليًا لإرادته). وعن طريق دراسة القرآن والتعبير عن قوانين الله يمكن للإنسـان أن يفهم جوانـب الخلق الخفية. ويؤمن غولن بـأن الله «أخضع الخلق لتيار من الحركة الدائمة والتجدّد من خلال دورة الموت والحياة، ولحركة دائبة نحو الكمال النهائي».[٣٥]

ويؤمن غولن أن قراءة القرآن يمكن أن تهدي علماء الطبيعة إلى فهم أعمق للوجود وللكون. وعلى سبيل المثال، يقول غولن: «إن الإسلام دين الكون كله، أي إن الكون بأسـره يخضع للقوانين التي أرسـاها الخالق؛ ومن ثم، فكل شـيء في الكون مسلم إذ يطيع الله بالتسليم بقوانينه».[٣٦]

والمعرفة (أي المعلومات التي عن الخالق وخلقه) عند غولن لازمة لمن يريد أن يحيا حياة كاملة المعنى والفضيلة. ويوجز غولن رأيه في التالي:

> إن هدف التعلّم هو جعل المعرفة مرشـدًا لحياتك، تنير بها الطريق إلـى الكمـال الإنسـاني. وأي معرفـة لا تقوم بهذا هـي عبء على المتعلّم، وأي علم طبيعي لا يوجّه الإنسـان نحو أهداف سامية هو محض خداع.[٣٧]

يعرّف غولن رسالته بأنها تعليم العالم الإسلامي، لاسيما المسلمين الأتراك، حتى يؤهلوا فكريًا وماديًا للحياة في العالم الحديث. ومن هنا، لا يوجد تناقض أصيل بين العلم الطبيعي والديني، فالعلم يدرس الخلق (مثل الكون وقوانين الطبيعة) بينما يسعى الدين لفهم الخالق. ومن ثم الخلق وأسراره هي دروب نحو فهم الخالق، والعكس صحيح. وعن طريق دراسة العلم الطبيعي والدين معًا، سيحظى المؤمنون، كما يقول غولن، بمستوى أسمى من فهم أنفسهم، ورسالتهم الكونية على الأرض. ويقول غولن، مثل النورسي، إن دراسة العلم الطبيعي والدين لازمة للتغلب على الإلحاد والمادية، وهما مصدر الكثير من الأمراض الاجتماعية. وكذلك القضاء على التطرّف الذي ينفّر الناس من الدين.

يزعم غولن أن «العلم الطبيعي والمعرفة ينبغي أن تسعى لكشف طبيعة الرجال والنساء، وأسرار الخلق، وأن أي معرفة مهما كانت علمية ليست معرفة حقيقية إذا لم تلق الضوء على أسرار الطبيعة الإنسانية ومناطق الوجود المظلمة».[٣٨] وإن قراءة متأنية لفكر غولن عن العلاقة بين الدين والعلم الطبيعي تبيّن أنه يريد أن يُخضع العلم وأن يستعمله كأداة لفهم جوانب الطبيعة والكون، رغم أن هذا العلم يعجز عن نفي الإقرار الديني بوجود خالق للكون أو قوة مهيمنة عليه. على ذلك يرفض غولن الموقف الوضعي الذي يصف الدين بأنه خرافة والعلم بأنه الحقيقة. كما ينتقد التفسير المخل للكون بأنه مجرد مجموعة قواعد تحكمها السببية ورد الفعل. كما يقول غولن إن العلم والتكنولوجيا نافعان «طالما خدما القيم الإنسانية وأحلا السلام والسعادة وأسهما في التناغم الدولي، وساعدا على حل مشكلات البشر المادية والروحية».[٣٩]

ويعي غولن الإمكانات السلبية للعلم والتكنولوجيا تمام الوعي، ويدعو إلى وضع العلم والتكنولوجيا في إطار أخلاقي حتى لا يُساء استخدامهما كما في حالة ألمانيا النازية والاتحاد السوفييتي والهجوم النووي الأمريكي على اليابان، فيقول:

برغم الكوارث التي يسببها العلم والتكنولوجيا، وبرغم منهجهما المغلوط في تقصي الحقيقة، وفشلهما في تحقيق السعادة للإنسان، فلا يسعنا أن ندينهما صراحة، ونتبنّى المثالية المحضة، فالعلم والتكنولوجيا لا يتحملان المسؤولية الكاملة عن تدني البشرية، وتراجع المشاعر الإنسانية، وبعض الفضائل الإنسانية، وكذلك ما أصاب الصحة والقدرة على التفكير من ضعف شديد؛ بل الخطأ في العلماء الذين يتخلّون عن مسؤولياتهم ويدفعون العلم للتطوّر في جو مادي، ليس فيه إلا العلم التجريبي المحض، ثم يتركونه ليستغله قلة غير مسؤولة. فكثير من الظروف المسببة للقلق ما كانت لتظهر لو ظل العلماء على وعي بمسؤوليتهم الاجتماعية. ولو لم تدفعهم الكنيسة إلى التطوّر في اتجاه معاكس للدين.[٤٠]

يرى غولن أن المنهج العلمي يمثّل دائمًا خطر الحكم طبقًا لعقلانية ذرائعية منفصلة عن الأخلاق التي أوصى بها الدين. وبالطبع لم يكن غولن أول من أشار إلى خطورة هذا التركيز على الأهداف الذرائعية والمادية الذي قد يؤدي إلى إنشاء معسكرات الموت، والأسلحة النووية على أساس علمي عقلاني في إطار رؤية كونية حديثة نسبية أو سياسة عملية محايدة القيمة، تجعل هذه الممارسات مقبولة تمامًا بالنظر العقلاني.

خاتمة

يرى غولن أن القرآن دليل من أراد كشف أسرار الوجود والكون. ومن شأن هذا التناص بين القرآن والكون المادي الحاضر أن يذهب التوتر بين العقل والوحي أو العلم والدين. وبرغم أن هذه الأفكار والأسئلة شديدة العمق ووثيقة الصلة بالوجود المادي؛ بل يمكن تتبع أصولها حتى ما قبل الفلسفة السقراطية، فإن محاولة غولن التوفيق بين الدين والعلم تنذر بخطر إخراج «علم زائف» لا يتبع المنهج العلمي والتجريب الإمبريقي والملاحظة للوصول إلى حقائق بشأن الطبيعة والوجود، ويكتفي بغلالة من الشرعية العلمية والادعاءات التي تستخدم

ظاهريًا «لإثبات» صدق معتقدات دينية تراثية ليس لها سند علمي، مثل الاعتقاد بأن آدم وحواء هما أصل الحياة الإنسانية.

ينذر هذا النمط من التفكير بإخضاع العلم للدين مسبقًا وإخضاع العقل للوحي. فيؤدي هذا إلى تقييد حرية البحث والتفكير النقدي، بسبب وضع حدود ذهنية لما ينبغي طرحه من أسئلة والوصول إليه من نتائج باستخدام معايير موضوعية قدر ما تسمح به إمكانات البشر. فعندما يُربى علماء الطبيعة على الاعتقاد بأن كل ما في الكون هو من كليات وجود الله، فلابد أنهم سيضعون حدودًا أمام أنواع معينة من الأسئلة ويرتبون الحقائق وفق مسلمات دينية حاكمة. وعلى سبيل المثال، لا تسمح هذه المنظومة للعلماء بتصور عالم أو كون بدون تصميم إلهي أو خالق. وقد اشتعلت هذه الخلافات في الغرب، لاسيما بين أفكار داروين عن النشوء والارتقاء، والبدائل ذات الأصل الديني مثل «مبدأ الخلق» أو «التصميم الذكي». وفي العالم الإسلامي شملت هذه المحاولات العلمية «الزائفة» للشرعنة ما كتبه الكاتب التركي هارون يحيى المعروف باسم عدنان خوجه من هجوم على نظرية النشوء والارتقاء الداروينية، وكذلك المشروع الذي موّلته السعودية وتولاه معهد الفكر الإسلامي العالمي بغرض «أسلمة المعرفة» والتوفيق بين المعرفة العلمية التجريبية وقوانين الطبيعة و«حقائق» «الوحي» الإسلامي، وليس العكس.

أما مشكلة غولن الكبرى فهي أنه لا يميّز بين «الفهم» و«التفسير»، وأن عقيدة «التوحيد» عنده أو الحقيقة الكلية المتوافقة مع الخلق الإلهي تقيد البحث المستقل. إن قراءته للكون من المنظور القرآني يدمّر موضوعية السعي العلمي لفهم «الحقيقة»، ويلزم الباحث بإخضاع موقفه التفسيري (أي جعله في إطار زعم الحقيقة الإسلامية الموحاة). وفي النهاية، يعجز غولن عن حل هذا التوتر الأصيل ويتسبّب منهجه المعرفي في تقويض الأساس العلمي للبحث النقدي، وفكرة حرية الباحث في الملاحظة بعيدًا عن أي سلطة مسبقة أو حقائق مدعاة دون إثبات موضوعي. وينبغي أن نذكر أن هذا التوتر بدأ قبل الثورات العلمية الحديثة التي أوجدها نيوتن وداروين، وتعود

إلـى الخـلاف بيـن القدس وأثينـا أو العقـل والوحي الذي شـرحه بالتفصيل الفيلسـوف الإسلامي العظيم الفارابي وتلاميذه.[41] إن جوهر المشكلة لدى سـعيد النورسـي وفتح اللـه غولن أنهما يعتبـران الفهم العلمي قـراءة للكون مـن منظور رؤيتهمـا الكونية وليس قراءة مسـتقلة للكون مـن منطلق التفكير المتشكك، الذي له عيوبه بلا شك.

لكننـا لا بـد أن نذكر أن للرجلين فضلًا كبيرًا فـي تحديث وتطوير التعليم الذكـي، تمثّـل فـي نشـر المناهـج والخطابـات العلميـة وتوطينها فـي تركيا بعد صياغتها بلغة إسلامية. كما إن تعاملهما مع التوتر العتيق بشأن ادعاءات الحقيقة بيـن الديـن والعلم/ الفلسـفة وعيـوب المنهجين أكثر عمقًا وتعقيـدًا من منهج الوضعيـة المنطقية الفظ الـذي يتبعه كثير من الدوائر الكماليـة. فإن عملية الفهم الكلـي لديهما تسـمح لنا بالتنقل بيـن الوحي الإلهي وتجلياتـه الكونية المتعددة المدهشة والوجود الطبيعي.

قدّمـت كتابـات النورسـي وغولـن دفعـة كبيـرة في اتجـاه نشـر العلم والانخـراط في عمليات الحداثة في المجتمـع التركي. فقد أعادا تأويل القيم الإسـلامية ليصـلا إلـى صيغة من التديّن أكثر إيجابية ونشـاطًا تسـهم بشـكل ملمـوس فـي تقويـة المجتمـع المدني وفـي التحـوّلات المتبادلة بيـن الدين والحداثـة. يتميّـز منهـج غولـن المعرفي وتأويله للإسـلام عن منهـج الطرق الصوفيـة وتأويلهـا، في أنه يجمع بين صدق التديّن وسـمو المشـاعر وأعمال خدمـة المجتمـع التـي تهدف إلى تحسـين الظـروف الاجتماعيـة الاقتصادية السـائدة، كمـا إن غولـن وضـع رؤيـة توافقيـة للعلاقـة بيـن المعرفـة الدينية والعلمانيـة. وقـد دعا الرجل بإصرار إلـى إدراك ضرورة الإنجـازات العلمية لتحقيـق التقدم الفكري المادي، مما سـاعد على إنشـاء منظومـة قيم عقلانية توافق السعي نحو تحقيق الحياة الكريمة في دنيا الناس.

بإيجـاز، كانـت للحركـة نتيجـة غيـر مقصـودة وغيـر منظـورة، وهـي أن التركيـز علـى العلـم بوصفه سـبيلًا لفهـم عظمة اللـه المتجليـة أدار عجلة

التحديث والعلمنة الداخلية للدين إيمانًا وقيمًا. وعليه فلا غولن ولا أفكاره أعداء لدودين للحداثة ولا للعلمانية في تركيا. وكما تبيّن من قصة حياته وتطوّر أفكاره، لم يتخذ غولن موقفًا رجعيًا قط من أسس الحداثة مثل العلم واقتصاد السوق والتعددية الدينية أو الديمقراطية. ويرى غولن أن الدين والعلم متوافقان، لأنهما يخاطبان وجهين مختلفين من الحقيقة: فالعلم يسعى لفهم العالم الموضوعي، ويهتم الدين بمعنى الوجود ويسعى إلى إثبات ما يدعي أنه معيار الحقيقة. يخلص غولن، متأثرًا بالنورسي، إلى أن العلم لا يعادي التراث الديني بأي درجة؛ لأن العلم والعقل الإنساني بطبيعتهما محدودان ويعجزان عن تقديم تفسير شامل وحاسم للوجود والكون. كذلك يبرز النورسي وغولن أخطار العقلانية الذرائعية الحديثة والحاجة الحاضرة دائمًا لتقييدها بالأخلاق والتقاليد، لاسيما الدينية.

- ٨ -

فقه الحوار بين الأديان

يقول الدكتور هانز كونج، وهو عالم لاهوت كاثوليكي سويسري وأستاذ بجامعة توبنجن: «لا حياة إنسانية بدون أخلاق عالمية لكل الأمم. ولا سلام بين الأمم بدون سلام بين الأديان، ولا سلام بين الأديان بدون حوار بين الأمم».[١] ويتفق غولن مع رؤية كونج في أن التماسك الاجتماعي والسلام يقتضي تعاونًا وثيقًا بين المؤسسات الدينية والعلماء. وقد صار الحوار بين الأديان ملحًّا خاصة بعد أحداث ١١/ ٩ وما تلاها من جدل مرير حول «صدام الحضارات» وتزايد ظاهرة الخوف من الإسلام. بعد هذا، وبعد رفض عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي، قام غولن بنشاط كبير فأعلن عن مشروعات عديدة لدفع الحوار والتفاهم بين الأديان.[٢] ونظرًا للصورة السلبية التي يقدّمها الإعلام الغربي عمومًا عن الإسلام والحركات الإسلامية، ربما يميل كثير من غير المسلمين إلى اعتبار حركة غولن غير متسامحة بطبيعتها، ومن ثم لا تصلح وسيطًا لدفع الحوار والتسامح ومد الجسور بين الثقافات والأديان المختلفة. لكن حالة غولن مثال يناقض مثل هذه الآراء. فهي تمثّل صيغة من الإسلام الذي يملك، كغيره من الأديان، الرموز والأفكار الدينية اللازمة لبناء رؤية أخلاقية رحبة وتوفير التربة الصالحة لنظام سياسي ديمقراطي تعددي.

نشأ اهتمام غولن بالحوار بين الأديان وتعمّق في منتصف التسعينيات، وبداية الألفية، لكن فقه الحوار عنده يرمي إلى إقامة علاقات اجتماعية تنشر

التسامح والسلام، ولا ترمي إلى معالجة الخلافات الدينية والتوفيق بينها. إن الحوار بين الأديان الذي يدعو إليه غولن جزء من مفهومه العام عن التعليم، لأنه يولي أهمية للسلوك التمثيلي، أو القدوة وليس للوعظ أو «التبليغ» أو الدعوة إلى دخول الإسلام. ويعتقد غولن أن الوعظ ينفّر الناس ويعوّق مد الجسور بين الأديان. وتركّز دعوة الحوار عنده على التمثيل أو تقديم النموذج العملي من خلال السلوك، الذي يصدر عن شخصية خلوقة متكاملة، وليس عن وعظ كلامي. ومن ثم، تصير الحياة اليومية اختبارًا دائمًا للمؤمنين يظهرون فيه حسن أخلاقهم في الفضاء العام، في المدارس إن كانوا معلمين وفي اجتماعاتهم إن كانوا رجال أعمال أو في المستشفيات إن كانوا أطباء. ولا يوجد فضاء واحد ويُستثنى من هذا السلوك النموذجي. ولا يقتصر الحوار بين الأديان على المسجد أو الكنيسة أو الجامعة، إذ يرى غولن أن أي مكان يلتقي فيه الناس يمكن أن يتحوّل إلى موقع حوار. ولحركة غولن ثلاثة أهداف من الحوار بين الأديان: إنشاء العلاقات والشبكات، وتعزيز التماسك الاجتماعي والسلام، وتغيير رؤية الآخرين عن الإسلام.

سيبدأ هذا الفصل بتقديم عرض لدلالات الحوار بين الأديان ووظائفه، ثم يرسم خريطة لمواقف إسلامية متعددة حتى يتضح موقع غولن فيها. وفي الجزء الثاني سأعرّف منهج غولن في الحوار بين الأديان، ثم أعرض أصول موقف غولن وأبيّن بالأمثلة كيف تتجلى أفكاره في سياقات مختلفة، ثم أقدم أربعة انتقادات لمذهب حركة غولن في الحوار بين الأديان.

الحوار بين الأديان

أقصد بحوار الأديان محاولة تقوم بها جماعات دينية لخلق تناغم بين أصواتها المتنافسة والمتصارعة، والوصول إلى قواعد للتواصل بين الأديان ومناقشة القضايا المشتركة في الفضاء العام الدولي. وهي محاولة لتخصيب الأطروحات الدينية من خلال التجمّع على أرض واحدة. والغرض من الحوار هو فهم منظور كل تراث وإظهار الاحترام برغم الاختلافات وخلق قاعدة للتواصل

المستمر. ويقتضي الحوار البنّاء التسامح وإدراك الخلاف ليتسنى الوصول إلى لغة عامة جامعة تخاطب الشؤون التي يشترك فيها الجميع. وهناك كذلك، منافع فورية عديدة للحوار بين الأديان. فهو يسمح للمؤمنين بالتعبير عما يؤمنون به مما يمنع سوء التفاهم. كما يتيح الحوار بين الأديان فرصًا للتعبير عن عقيدة الفرد وشرحه باستخدام مفاهيم ومجازات من تراث أديان أخرى. وليس للحوار دلالة واحدة أو شكل واحد. فهناك من يراه نوعًا من البحث أو عملية تكوين للإرادة أو بناء فهم مشترك للالتزام أو الإجماع. ولا يستهدف الحوار بين الأديان الكشف عن حقائق دينية جديدة أو يسعى إلى صياغة توافقية بين المعتقدات الدينية. لكنه يوسع آفاق الناس إذ يشجع المشتركين على إدراكات تناقضات مواقفهم والوصول إلى مواقف أكثر تماسكًا وأقرب إلى التعددية المنشودة.[٣] بتعبير آخر، ربما يؤدي الحوار إلى توجيه الفكر إلى الذات بل العمل على تغيير الذات. فإذا فهم كل طرف الآخر ونشأت أرضية معيارية مشتركة، فسيزيد الحوار من الاندماج الاجتماعي ويعزز التماسك داخل المجتمعات المتعددة الديانات.

يأتي المشتركون في الحوار بعقائد وتواريخ جماعية وبهويات كان التراث الديني المكون الأول لها، ويجتمعون على الحوار في مواجهة ما تمثله الحداثة من تحديات مشتركة وعلى تخفيف معاناة الآخرين وتحسين أحوالهم[٤] ولأن هذا الحوار نشاط عام فهو متاح للنظر العام (من جانب المتدينين والعلمانيين على السواء). فقبول مناقشة الاختلاف في الفضاء العام يعني عرض تراث الأديان على الخطاب النقدي العقلاني. وكما يقول تشارلز تيلور، تسعى المناقشات المطروحة في الفضاء العام إلى خلق «بنية عقلية مشتركة» من شأنها أن تشكل سياسات المستقبل ونقاشاته.[٥] ومن النواتج المنتظرة من المناظرات التي تجري في الفضاء العام زيادة الاندماج الاجتماعي وتكون لغة مشتركة بين المشاركين. ولاشتراك الناس في الحوارات بين الأديان دوافع كثيرة. فمن الناس من يعتقد أن فهم الآخرين واجب ديني. ويراها آخرون فرصة للدعوة أو التبشير أو على الأقل كسب التعاطف لدينهم. وهناك من يشترك لأسباب اجتماعية واقتصادية ومدنية وليس لاعتبارات دينية خالصة. ولأن الحوار بين الأديان لون

من الحوار العام والتبادل فهو يتسم بالتنوع والحكائية (أي إن سرد المشكلات الحياتية والمجتمعية جزء أصيل فيه).

لهذه التفاعلات المتباينة في درجتها أثر مباشر في تطور المجتمع المدني وتقوية بنية الديمقراطية، ولا يتوقف هذا الأثر عند الجوانب الدينية. فالتفاعل مع الفئات الدينية الأخرى يدفع المرء إلى العمل الجماعي في شبكات وممارسات وخطابات تصب جميعًا في خلق تناغم اجتماعي. بمعنى أن الناس بعد تأثرهم بالتفاعل والحوار بين الأديان، يبنون قيمًا مشتركة وثقة وشبكات مرجعية تستخدم لأغراض دنيوية مثل نشر السلام والعدل والعناية بالبيئة. وتساعدنا فكرة تكوين رأسمال اجتماعي وما يترتب عليه التي طرحها جيمس كولمان كأداة لفهم الآثار الرئيسة للتفاعلات التي يحدثها الحوار بين الأديان.(٦) ويقسم كولمان رأس المال الاجتماعي إلى نوعين: ما يتعلق بالتزام أصيل وما يتعلق بمد الجسور. يرتبط الأول بالعلاقات الأساسية كالأسرة والقبيلة والجماعة الدينية، والثاني بالتفاعلات مع الجماعات أو الفئات الأخرى التي تخلقها المصلحة المشتركة والفضاء المشترك، في مدينة معينة أو في العالم الكبير. وبرغم أن الالتزام الأصيل مهم لضمان النظام والتماسك داخل الجماعة الواحدة، فإن مد الجسور، كما يقول مارك جرانوفيتر هو الأشد قوة وتأثيرًا في إحداث الحراك والتحضر والاندماج الاجتماعي بين المجتمعات المختلفة.(٧) ولا شك أن الانخراط في الحوار بين الأديان يبني الجسور ويتيح الفرص لتكوين رأسمال اجتماعي بإسهام مجتمعات مختلفة الأديان. وهذا بدوره له أثر إيجابي كبير على تقوية نسيج المجتمع المدني في الدول المتعددة الأديان وعلى تجاوز أشكال سوء التفاهم بين المنظومات العقدية المختلفة. إن الحوار بين الأديان لا ينتج تمثلًا كاملًا ولا عدم اكتراث، بل يصير أداة لتعميق هوية الفرد الدينية في إطار علاقة طبيعية لا صدامية مع تراث الأديان الأخرى. كما يصير وسيلة للفئات المهمّشة والناشئة لكسب الاعتراف والاحترام. يدرك غولن أن الحوار بين الأديان لازم للانخراط في الفضاء العام وتشكيله. فالأخذ والعطاء والاعتراف المتبادل والتحضر هي قيم الحوار بين الأديان. تتفاعل فئات دينية مختلفة في

الفضاء العام، وتنشئ شبكات من أتباع مؤسسات دينية مختلفة بغرض خلق إطار أفضل للتعايش في مجتمعات متعددة الثقافات.

نماذج الحوار بين الأديان

كانت أول مبادرة معروفة للحوار بين الأديان بعنوان «برلمان الأديان العالمي»، وقد عقد في شيكاغو عام ١٨٩٣ . وكان ثاني أهم حدث في هذا الصدد بعنوان «الفاتيكان-٢» برعاية الكنيسة الكاثوليكية الذي أعاد تعريف الحوار بين الأديان، وتحديد عناصر الحقيقة في الديانات الأخرى. وكان من الأحداث الكبرى في الخط نفسه أيضًا الاحتفال بمرور قرن على البرلمان العالمي للأديان في عام ١٩٩٣ . وقد تولى هانز كونج إعداد خطاب المؤتمر الرئيس، وحدد فيه غرض الحوار بين الأديان في نشر العدل والسلام في العالم.[٨] وهناك العديد من التصنيفات النوعية للحوار بين الأديان، يتحدد وفق خارطتها مواقف الجماعات الدينية المختلفة.[٩] وحتى أحدد الرؤى الإسلامية المختلفة على خارطة الحوار بين الأديان، سأستخدم تنصيف آلان ريس، أحد المؤسسين والمسهمين الكبار في تطور الحوار بين الأديان، إذ يرى الرجل ثلاثة أنماط من المواقف: إقصائية وإدماجية وتعددية. ويصر زعماء الجماعات الإسلامية الإقصائية، مثل نظرائهم في تراث الأديان الأخرى، على أن الحق لا يوجد إلا في الإسلام، وأن الآخرين على خطأ وضلال. وعلى ذلك فالحوار بين الأديان وسيلة لعرض الإسلام، وفرصة لكسب الآخرين في صف الدين الحق الوحيد (الإسلام)؛ فالدعوة هنا أو التبشير هو الهدف من الدخول في الحوار مع الأديان الأخرى. وترفض جماعات إسلامية أخرى الحوار بين الأديان على إطلاقه، بدعوى أن ميزان القوة في النظام الدولي يشير إلى أن الحوار بين الأديان، مخطط خبيث من الغرب لصرف المسلمين عن دينهم، ولخلق دين عالمي يمزج الجميع معًا، مما يضعف الإسلام وينقض أصالته. ويصرون على وجود حق واحد وهو رؤيتهم للإسلام الحق. كما يصرون على وجود هوة كبيرة بين قوة الدول الإسلامية والغرب، وأن أي شكل من الحوار سيكون على حساب المسلمين، الطرف الأضعف، وبالتالي

سيكون الحوار حوار قوة. يقول حيدر باشوهو زعيم أحد الجماعات الإسلامية القومية الصغيرة، التي لها منفذ إعلامي خاص، إنه يعارض الحوار بين الأديان، ويدعي أن حركة غولن تساعد الإرساليات التبشيرية المسيحية من خلال الحوار بين الأديان على مزج الإسلام بما يخالفه من أديان. أما صحيفة ميلي جازيت وهي أكبر صحف الإسلام السياسي في تركيا، والتي يكتب فيها كتاب أعمدة، مثل محمد شوكت آيجي، فترى أن غولن ودعوته التوافقية الحماسية قد تحالفت مع الفاتيكان لتبيع تركيا والإسلام.[١٠] ومن أهم ما يوجهونه من انتقادات أن إطار الحوار حددته وفرضته الرؤية الغربية الأوروبية للدين والعلمانية والقيم الليبرالية. بمعنى أن هذا الإطار لا يعترف بتميز كل تراث؛ بل يسعى إلى وضعها في إطار واحد، في سياق دين مهيمن (المسيحية الغربية).

أما الإدماجيون فيقولون: «إن ديننا هو الحق المطلق، وبالأديان الأخرى شيء من الحق». وهم يفضلون الحوار في فضاء محدود، ويقولون إننا نقيم المنظومات الدينية الأخرى على أساس آخر «الأديان وأتمها». وهم يسعون إلى فهم الأنظمة الدينية الأخرى في سياق الإسلام ومن خلال عدسات إسلامية. وأما من يطالبون بالحوار بصيغة «الفاتيكان-٢» (١٩٦٢-١٩٦٥) فيقولون إن المنظومات الدينية الأخرى قد تكون سبلًا مشروعًا للوصول إلى الله لكنها ليست سواء. ويقول بعض الإدماجيين المسلمين إن أبناء الديانات الأخرى لهم قيم دينية وأخلاقية، وإن أهل الأديان جميعًا، يمكنهم تحقيق الخلاص إذا كانت نواياهم خدمة الخالق. ويعترف هؤلاء العلماء بالقيم الروحية للأديان الأخرى، لكنهم يؤكدون أن الخلاص الكامل لا سبيل له إلا الإسلام والقرآن.

وفي حالة تركيا تقدم كتابات سعيد النورسي إطارًا للحوار بين الأديان في سياق الإيمان بالله، وبناء تحالف مع المنظومات الدينية الأخرى ضد المادية وفكرة الوجود الإنساني المنكر لله.[١١] يقول النورسي إن الإيمان بالله في أصل الإنسان، وإن الهدف الرئيس للإسلام هو بناء الشخصية الأخلاقية التي يقوم عليها المجتمع جيد التنظيم. ولهذه القيم قبول عام كما للمنظومات الدينية الأخرى قيم أساسية إنسانية، وعلى ذلك يشترك المسيحيون أو اليهود في القيم

التي تعرف بأنها إسلامية، ويمكن للمسلم أن يتحلى بفضائل غير دينية، كما يمكن أن يتصف مسيحي بفضائل أخلاقية مصدرها الدين. فليس بالضرورة أن يكون الإنسان في رحاب الإسلام ليحقق الخلاص المطلق؛ لأن رحمة الله تشمل كل البشر والخلق، كما إن كل الأديان تحظى برحمة الله وتسعى إلى رضاه. وقد أدت شمولية الفكر النورسي إلى تشكيل أنشطة الحوار بين الأديان داخل حركة غولن. كما أثرت المفاهيم التي ضمنها عالم اللاهوت الألماني الكاثوليكي الروماني كارل رانر كتابه **المسيحي مجهول الاسم** في تشكيل الرؤية الشاملة للكنيسة الكاثوليكية.[١٢] ينص إعلان «الفاتيكان-٢» على أن من بين «من يستطيعون الوصول إلى الخلاص الدائم، أولئك الذين لم يعرفوا إنجيل المسيح أو كنيسته، ولم يكن ذلك لخطإٍ منهم، ومع ذلك يسعون بإخلاص إلى الرب، وبرحمة منه يجاهدون بأعمالهم لتحقيق مشيئته على النحو الذي تمليه عليهم ضمائرهم».[١٣]

يقبل النورسي بإمكانية الخلاص عن طريق دروب أخرى إلى الله، لكنه يصرّ على أن الإسلام هو الدين التام، وهو أقصر الطرق إلى الخلاص، فيقول:

> عندما يدعو القرآن أهل الكتاب إلى الإسلام فإنه يخاطبهم بما هو مألوف لهم؛ فنداء «يا أهل الكتاب...» يعني لن تجدوا صعوبة في قبول الإسلام لأن القرآن لا يأمركم بترك دينكم تمامًا، بل يعرض عليكم أن تتموا إيمانكم وأن تبنوا على أسس الدين التي تملكونها فعلًا؛ فالقرآن يضم فضائل كل الكتب السابقة والعناصر الأساسية لكل الأديان السابقة، وهو يعدّل ويقوّم كل المبادئ المعروفة.[١٤]

ويضيف النورسي:

> شهد عهد الرسول ثورة دينية كبرى، ولأن عقول الناس جميعًا كانت تتعلق بالدين؛ فقد كان الحب والكره يتحدد به، فكانوا يحبون في الدين ويكرهون في الدين. وهذا السبب في أن حب غير المسلمين كان يسبب النفور. أما الآن... فترتبط عقولهم بالتقدم وبالدنيا...

وفي أغلب الأحوال، لا يرتبط معظم الناس بدينهم. وفي هذه الحالة، فإن مودتنا لهم تنشأ من إعجابنا بحضارتهم وتقدمهم، وما نستعيره منهم، وليست هذه المودة مما حرمها القرآن.[١٥]

كان النورسي دائم الدفاع عن التحالف مع الجماعات الدينية المختلفة ضد الجهل والفقر والكراهية.[١٦] وكان هدفه الرئيس حماية «الدين والسمو» في حياتنا اليومية، والحياة طبقًا للأخلاق الدينية. لم ينتقد النورسي الملل الإبراهيمية، وكان يوجه نقده نحو المادية والوضعية والإلحاد والاستهلاكية.

باختصار، يبرز الإدماجيون خصوصية كل تراث ديني، ويعترفون بالاختلافات العقدية بينها، لكنهم يؤيدون الحوار بين الأديان بغرض معرفة الاختلافات والإقرار بها، والسعي إلى خلق بيئة عمل مستقرة تؤدي إلى التعايش. بعبارة أخرى، يهتم المنظور الثاني بالاختلاف أكثر من الاتفاق، ويسعى إلى الحفاظ على الاختلافات التي تظهر عند التعامل المباشر. ويسعى أصحاب هذه الرؤية إلى تحقيق الاستقرار الاجتماعي، وإلى نشر الاحترام والتسامح تجاه الجماعات الدينية المختلفة. وتشمل هذه الفئة كلًا من طارق رمضان (١٩٦٢)، وسيد فضل الله (١٩٣٥-٢٠١٠)، وحمزة يوسف (١٩٥٨) وهو أحد مؤسسي مركز الزيتونة الإسلامي في كاليفورنيا، وشيرمان جاكسون أستاذ القانون والأخلاق الإسلامية، وإنجريد ماتسون (١٩٦٣) الرئيس السابق للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية.

أما النوع الثالث فهم «التعدديون». والافتراض الأساسي للمنهج التعددي هو أن كل الأديان تمثل سبلًا مختلفة إلى الحق الواحد.[١٧] ويقصد بعضهم بـ«الحق» أن كل دين يرشد إلى الخلاص؛ إذ إنهم يقدمون المركزية الإلهية (أي إن الرب هو محور أفكارنا ومشاعرنا في مقابل المركزية البشرية) بمعنى أن البشر مقياس الأشياء كافة، أو في مقابل الوجودية (اعتبار الخبرة الشخصية النقطة المحورية للوجود). ويقول أصحاب المذهب التعددي إن تنوع الأديان يعني تعدد السبل التي ترشد إلى الله، وهي تبرز الرحمة الإلهية بوصفها الأساس المشترك بين كل البشر. بعبارة أخرى، لا تعني التعددية تمثّل الآخر؛ بل الاعتراف

بـأن كل الأديـان تتيـح إمكانيـة رحلة موازية تصل بالإنسـان إلى الحـق المطلق، وهـو الله. وقد أصبح جون هيك، وهو من فلاسـفة الديـن، واحدًا من أهم دعاة المذهـب التعـددي.[١٨] يقـول هيك في كتاباتـه إن كل الأديان تسـعى إلى الرقي بالروح الإنسـانية، وترشـد إلـى الحقيقة المطلقة نفسـها. ويعتقـد أن الحوارات المشتركة بين الفئات الدينية المختلفة ينبغي ألا تقتصر على الأديان، بل لابد أن تبـرز الـرؤى التي تنطلق من مركزية الإله. بمعنى أن كل الجماعات الدينية يجب أن تتخـذ خطـوة إلـى الخلف بعيـدًا عن مركزيـة انتمائها الديني، إسـلامًا كان أم مسيحية، وتتجه نحو مواقف تعزيز المركزية الإلهية حتى يخلقوا أرضية مشتركة تخاطب حاجات البشـرية ومعاناتها المشـتركة. وعلى ذلك، ينبغي أن تدرك كل الأديـان أن اللـه هـو مركز كل شـيء. ويؤيد التعدديـون الحوار على أسـاس أن عمليـة التفاعـل مع الأديان الأخـرى تتيح فرصًا لتعميق الإيمـان ينتج عن معرفة الآخـر، والتعـرف على الـدروب المختلفة التي تؤدي إلى الغاية نفسـها. وبذلك يكون التفاعل مع الجماعات الدينية الأخرى شرطًا لازمًا لخلق لغة دينية مشتركة تسمح بمناقشة الاختلافات؛ فإن غياب اللغة المشتركة هو ما يؤدي إلى الصراع، وإلى نزع الإنسـانية عن الفئات الدينيـة الأخرى. ومن ثم يهدف الحوار إلى نفي الصراع، وتشـجيع المشـتركين على إدراك إنسانية الآخر. وهذا الإدراك لإنسانية الآخر هو جوهر إنشاء العلاقات. يقول مارتين بوبر في كتابه أنا وأنت إن الوجود والوعـي الفردي يقـوم على الارتبـاط بالآخرين والتعامل معهـم. ويرى بوبر أن العلاقـة بين «أنا» و«أنت» علاقة حوارية يشـكل كل طـرف فيها الآخر[١٩] فعندما تواجـه «أنـا» «أنـت» في موقع غير رسـمي مثل مقهى أو محـل أو قاعة أو مصنع دون إعداد فإنهما يتشـاركان الحكايات والخبرات والأفكار. ويعتقد غولن، مثل بوبـر، أن الحـوار لا يجري بين الأديـان، بل بين أصحابها. وأن الحوار سـيكون مثمرًا إذا كان غير رسمي، ومنفتحًا.

يسعى المفكرون الذين يبرزون مركزية الإيمان بالله والمشترك بين تراث الأديان جميعًا إلى تجاوز الخصوصيات والتركيز على العام المشترك بينها؛ لأن الاختلافات بين تراث الأديان المختلفة يعوضه مفهوم مشترك للإله. ومن خلال

التعامل مع الديانات الأخرى ودراستها يوسع المؤمنون من معرفتهم بتراثهم. وإن منطلق الحوار بين الأديان، كما يراه التعدديون، هو إدراك أننا «جميعًا خلق الله وجزء من الإنسانية». وهناك شخصيات إسلامية بارزة عديدة وعلماء في الماضي والحاضر يؤيدون هذا الأساس الإلهي للحوار بين الأديان، وهذه الرؤية التعددية، ومن بينهم جلال الدين الرومي (١٢٠٧-١٢٧٣) ويونس إمره (١٢٤٠-١٣٢٠؟) ومحيي الدين، وسيد حسين نصر.[٢٠] يقول الشاعر الصوفي الشهير الرومي:

ما العمل، يا مسلمون؟

فأنا لا أدرك ذاتي.

لستُ مسيحيًا، ولا يهوديًا، ولا كافرًا، ولامسلمًا.

لم آتِ من الشرق، ولا من الغرب،

لامن البرِّ ولا من البحر؛

فمكاني هو اللا مكان، وآثاري لا تترك أيّ أثر،

إنّي لستُ من أي جسد، ولا من أية روح، لأنّي تابع لروح الحبيب.

طلّقتُ الثنائية، فأرى العالمَينِ واحدًا،

أبحث، أعرف، وأرى، فأنادي.[٢١]

أما يونس إمره، وهو شاعر شعبي بارز، فيبني إيمانه على الإله الجامع أكثر من أي تراث ديني بعينه، فيقول:

أدعوك ربي

مع الجبال والصخور

في السحر مع الطيور

أدعوك ربي مع

المسيح في السماء

وموسى على طور سينين

أرفع هامتي

أدعوك ربي.[٢٢]

برغم أن فلسفة الحوار بين الأديان عند غولن متأثرة تأثرًا عميقًا بالرومي ويونس إمره، فجانب الإقصاء عنده يميّزه عنهما، لاسيما قبل انتقال غولن إلى الولايات المتحدة. فقد كان الإيمان بالله (لا إله إلا الله) لازمًا لأي أساس للتعاون بين الأديان. كما إنه كان يصرّ على تمييز الخصوصية الإسلامية بشهادة أن محمدًا رسول الله. لكن ثمة تحولًا تدريجيًا من المنظور الإقصائي إلى الإدماجي بدأ في نهاية التسعينيات، فقد كان لتعاملاته مع زعماء دينيين مختلفين، وحياته في الولايات المتحدة دور مهم في هذا التحوّل. فقد صار للرجل قدم في المعسكر الإقصائي، وأخرى في الإدماجي، ما جعله يتردد بين الموقفين حسبما يقتضي الموقف. ويقوم موقف غولن على آيتين قرآنيتين وهما: ﴿... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ * فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ * إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ...﴾ (المائدة :٤٨)، و﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا * إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ * إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣). وبناء على هاتين الآيتين، يعتقد غولن أن الوحدة في التنوع وليست في التجانس، هو قصد الله في خلقه. وهكذا، فالحوار عند غولن هو إدراك هذا التنوع، وإقامة علاقة بين الأديان المختلفة من أجل خدمة الإنسانية.

يتأثر فهم غولن للحوار بين الأديان بالتراث الفكري القوي للإسلام الصوفي التركي، والتاريخ المتسامح نسبيًا للدولة العثمانية، وهذا التردد بين معسكري الحوار بين الأديان هو سمة من سمات الإسلام التراثي الذي يعتنقه أتباعه. لكن الرجل دائمًا ما يسبق جماعته بخطوة، ولكن إذا لزم الأمر، يرجع خطوة وينتظر ليهيئ الجماعة لتتخذ موقفًا أكثر تقدّمية.[٢٣] وبرغم أن غولن ليس

تعدديًا من الناحية الدينية؛ فإنه تعددي من الناحية الاجتماعية (أي إنه يعتبر التنوع الإنساني نعمة من الله، ويدعم أي عمل مشترك يتوجّه نحو القضايا العامة). هذه التعددية الاجتماعية إحدى السبل المهمة لدراسة التطور طويل المدى لحركة غولن نحو مذهب الإدماج؛ بل تنطوي على بعض ملامح المعسكر التعددي.(٢٤)

حوار غولن

يقوم حوار غولن على مفهومه عن الإنسان والهوية الإنسانية. فالهويات الدينية هي المحدد الأول للإنسان، وهي ما يضفي الإنسانية على حياته. وتتشكل هذه الهويات وتتسع بالتفاعل مع تراث الأديان الأخرى في علاقتها بالله. والعلاقة بالله هي ما تجمعنا مع أهل الأديان الأخرى. أما التفاعل بين أنواع التراث الديني، فيساعد على تشكيل الهوية، لكن هناك دائمًا «بيت» روحي (أي التراث الذي يسكن الفرد)، يساعدنا على الخروج والتعامل مع الآخرين والعودة ونحن أكثر ثراء. وعندما نعود إلى البيت، نعود وقد تغيّر شيء فينا. بمعنى أن قراءة نص آخر والحوار مع الآخرين يجعلنا نغيّر رؤيتنا ويثري تراثنا. ويؤكد غولن أن لكل تراث سمته الأصيل، ويدعو أتباعه لاحترام كل تراث، كما يدعو الناس إلى دراسة تراثهم حتى يقدروا الخلاف ويدركوا إمكاناتهم الإنسانية. والحوار عند غولن ضروري لتشكيل الهوية وإثراء الذات، ولابد أن يركّز الحوار على مفاهيم خاصة، وعلى قصص كل تراث لاسيما المرتبط منه بالخالق. ولغولن مفهوم دينامي عن السمو الإلهي، يجمع بين الخصوصية والعمومية.

يرى غولن أن البشر يستمدون هوياتهم من تراثهم وخصوصيات تاريخهم، ولأننا نعيش في عصر العولمة الذي تسقط فيه الحدود الزمنية والمكانية؛ فلابد أن نتعامل مع الآخرين من كل ثقافة ودين وحضارة. والسؤال المهم هو: ما القاعدة الأخلاقية التي ينبغي أن تحكم تفاعلاتنا مع هؤلاء الآخرين من كل لون؟ وينصح غولن أن نعتبر الآخرين أصدقاء، فنعترف بهوياتهم، وننفتح بهوياتنا عليهم؛ ليس لتشرب هوياتهم بل لنعمل معًا.

يقول غولن إن غرض الأديان الرئيس ليس التفريق بين الناس؛ بل الجمع بينهم وتوحيدهم على طريق الفضيلة. لكنه يدرك أن لكل منظومة دينية تقاليدها، وأن الحوار بين الأديان لا ينبغي أن يهدف إلى اختزال التنوع في منظومة عقدية واحدة. فليس الحوار بين الأديان «بوتقة» أو فسيفساء دينية، وإنما هو صندوق أدوات لبناء الجسور بين محيطات البشر وجُزرهم. ويقول: «إن الحوار اليوم واجب، والخطوة الأولى نحوه هو نسيان الماضي، وتجاهل نزاعاته، وإعطاء الأولوية للنقاط المشتركة التي تزيد كثيرًا عن نقاط النزاع».[٢٥] والحوار واجب لأسباب دينية واجتماعية سياسية ملحّة، لكن الدعوة إلى «نسيان الماضي» مجرد أمانٍ؛ لأن أهل كل عقيدة يعون موقعهم التاريخي، ويحملون ذكريات جمعية عدائية في أغلب الأمر تتعلق بالجماعات الدينية الأخرى. والأجدى أن ندعو إلى «التصالح مع الذكريات»، وليس النسيان، حتى يؤتي الحوار ثماره.[٢٦] ويبرز الحوار تأكيد غولن على الإقناع بوصفه آلية لبناء الإجماع ولنشر الأفكار، فالإقناع وليس الإكراه هو السبيل. ونظرًا للتدفق المستمر للأفكار وللبشر على كل مكان في العالم، يوصي غولن أتباعه بالتفاعل مع الجماعات الدينية الأخرى ومد جسور معها بالإقناع وبتبادل الآراء. فبهذا تبنى الجسور الفكرية والوجدانية. ويستخدم غولن القصص والرموز، وهو في ذلك يثبت أنه حكاء عظيم.

ويميّز غولن بين حوار الأديان والحوار العام. فالحوار العام «يعني أن يدخل اثنان أو أكثر في حديث فيتفقون على موضوعات معينة، وبهذا يقترب بعضهم من بعض».[٢٧] ويعد غولن التسامح أهم شروط الحوار، ولا يعني التسامح «التأثر بالآخرين أو الانضمام لهم؛ بل يعني قبولهم كما هم، وتعلم التوافق معهم».[٢٨] ويتجنّب غولن في حوار الأديان مناقشة الخلافات الدينية، ويركز على الجانب الإنساني من الحوار لييسر التعايش بين مختلف الأمم والثقافات.

يرى غولن أن الإسلام دين حياة، له أبعاده الداخلية (الإيمان، والقيم، والمشاعر) والخارجية المتعلقة بالحياة البشرية. وهدف حركة غولن ربط هذين البعدين في الدين بالحياة اليومية. وإن القرآن يدعو المسلمين أن يعيشوا دينهم

فـي كل مـا يفعلون؛ فليس الإيمان عند غولن عقائد دينية فحسـب؛ بل هو طريقة في «الحياة» و»الوجود» في الدنيا، ولابد من السعي إلى معرفة الظروف الخاصة بكل مؤمن، ثم العمل على تغيير الذات عن طريق تبادل الأفكار والحديث وإقامة الصداقات؛ إذ يحترم غولن كل فرد، ويدعو كل مؤمن أن يفعل الشـيء نفسـه مع الآخرين بمن فيهم المختلفين في العقائد.

يراعي غولن السـياق الاجتماعي السياسي لكل مجتمع، ويتشكل نوع الحوار الديني عن طريق الممارسـة، وبمراعاة السـياق الاجتماعي الاقتصادي السـائد في كل مجتمع. وإن القراءة المتأنية لكتابات غولن وأنشـطته لتشير إلى أن هدفـه الرئيس هو إعادة تأويل الإسـلام من داخل تراثه بغرض ربط رسـالته بالمجتمـع المعاصـر. ففقـه السياق عنده هـو الذي يصـوغ مفهومـه للحوار. أي إن الفقـه فـي حركـة غولن يصير حـوارًا ناقدًا مؤثرًا على المسـتوى الفردي والمجتمعي جميعًا. ولأن الإسلام يشترك في أصوله مع الديانتين الإبراهيميتين الأخريين، اليهودية والمسـيحية؛ فهو مؤهل أكثر من القومية أو أي أيديولوجية علمانيـة لمد جسـور مـع غيره مـن الثقافات والحضـارات. وبالنظـر إلى قوى العولمة وتدفق البشر على كل الدول، فإن التعددية الدينية تصبح إحدى حقائق الحياة. فالأسئلة الرئيسة هي: ما القواعد الأخلاقية التي ينبغي أن تحكم العلاقة بين مختلف الثقافات والديانات الموجودة؟ هل على الإسـلام مسـؤولية تجاه أتباع الديانات الأخرى؟ كيف يدرك المسلمون، لاسيما أتباع غولن، أن الحوار عبـادة إسـلامية؟ كيف يشـكّل فعـل الحوار الهوية الإسـلامية، وإلـى أي مدى تنطوي أنشـطة حركة غولن على اهتمام برؤية غير المسـلمين للحركة؟ وتؤدي المبادئ من رحمة ومحبة وعفو وعدل واعتبار كل الناس عباد الله دورًا شديد الأهمية في حوار الأديان.

يولـي غولـن أهمية كبيرة للظروف التي يعيـش فيها الناس وما يلاقونه من معاناة جراء الفقر والأمية والفوضى. ويعد الحوار أداة تغيير جذري. لذلك، فهو يهتم بالظروف الاجتماعية الاقتصادية للبشـر بغرض اسـترداد الكرامة الإنسانية.

بمعنى أن عملية التحوّل الذاتي نتيجة لـ«تداخل الآفاق» أو اتساع رؤية الفرد الكونية لن تتم إلا بعد أن ينفتح المؤمنون على رؤى مختلفة، وأن يتحاوروا معها بالعقل. وبرغم أننا لا نستطيع أن نمنع انحيازاتنا من الدخول إلى الحوار؛ ففي نهاية الحوار تتسع رؤيتنا ويتضح حدوث تحول ذاتي. ويقول غولن، مثل غادامر، إن الحوار يحدث تحولًا في الناس عن طريق إحداث تحوّل في فهمهم لذواتهم، وتوسعة الخريطة المعرفية لهذا الفهم.[٢٩]

ليس الحوار مناظرة دينية نظرية، بل ممارسة اجتماعية تستهدف استعادة العدل على أساس فكرتي الرحمة والعفو الإلهيين. ومن منظور فقه السياق عند غولن، يترجم الإيمان إلى فعل في ضوء الحاجات الملحة للمجتمع. ويصير الإسلام بذلك لغة للتعبير عن حاجات البشر واهتماماتهم، كما إن محتوى هذه المعتقدات تفهم داخل السياق السائد وتتأثر به. ويتيح حوار الأديان إطارًا قويًا ديناميًا لإحداث تحول في هوية المشاركين. ولأن تشكيل الهوية عملية تتعلق بالسياق وبعناصر مختلفة فيه، فالحوار عملية مهمة في طريق تطور الهوية الإسلامية لدى أتباع حركة غولن. وهكذا يصير الحوار جزءًا لا يتجزأ من عملية تشكيل الهوية الإسلامية المعاصرة، ويتكوّن حوار الأديان من مجموعة من الأفكار تسري في كل أنماط الأنشطة. وتتعلق جميعًا بأهداف اجتماعية.

الأسس الفقهية لحوار الأديان عند غولن

يقوم حوار الأديان في حركة غولن على أربعة مفاهيم هي: المحبة والتسامح والتقدير وما ينتج عن ذلك من لغة جديدة للتفاهم والمشاركة. ويتأسس موقف غولن من حوار الأديان على مفهومه للدين والطبيعة الإنسانية من جانب، والحداثة والقضايا الإنسانية المشتركة من جانب آخر. وحوار الأديان عند غولن جزء لا يتجزأ من اكتساب الإنسانية، وهو مبدأ أساسي من مبادئ الرؤية الكونية الإسلامية.[٣٠] ولأن الإسلام يدعو إلى السلام والتعايش في تناغم مع الجماعات الدينية المختلفة؛ فالحوار شرط لازم لتحقيق هذا الهدف الإسلامي.

المحبة

يشير غولن إلى غياب الإيمان بالله ومن ثم غياب محبة الله بوصفها أصل الصراعات بين الأمم. فيقول إن الحب:

ترياق، فالإنسان يعيش بالحب، ويسعد بالحب، ويسعد من حوله بالحب، وفي معجم الإنسانية الحب هو الحياة. فكل واحد منا يشعر بالآخر ويفهمه بالحب، ولم يخلق الله تعالى علاقة أقوى من الحب، فهو الصلة التي تربط البشر بعضهم ببعض، بل إن الأرض ستكون خرابًا بلا حب يحفظها حية نضرة.

وهكذا، فالحب «زهرة الإيمان، عالم القلب الذي لا يذبل». ويضيف:

> لقد ابتعدنا عن الله، ففرق بيننا، لأننا لم نؤمن به، ونحبه على النحو الواجب، فقد نزع المحبة من قلوبنا. فماذا نفعل الآن في هوة صدورنا السحيقة، التي حُكم علينا أن نعاني فيها الشوق لله؟ إلا أننا نردد كلمتي الأنانية التافهتين «أنا» و«أنت». ويصنّف أحدنا الآخر بعبارات مثل «رجعي» و«متعصب كافر» ونستغرق في كتابة سيناريوهات يزيح بها بعضنا بعضًا. وكأنما أصابتنا لعنة، وكأننا حرمنا المحبة، وكأننا نفتقر إلى الرحمة والعطف والرضا. لم نحب الله فنزع الحب منا. ومهما طال انتظارنا لن يجعل بعضنا يحب بعضًا إلا أن نتوجّه إليه ونحبه. لكن ما أبعدنا عن أصل المحبة، فالسبل التي نسلكها لا تهدي إلى سبيله أبدًا؛ بل تحيد بنا عن سبيله. فلم تعد أرواحنا تُروى بأنهار الحب الإلهي كما كانت. واستحالت قلوبنا صحراء قاحلة. وصارت عوالمنا الداخلية تضم كهوفًا تشبه أوكار الحيوانات الضارية. ولا حل لكل هذه الأشياء السلبية سوى محبة الله.[٣١]

يؤمن غولن بإمكانية تجمّع البشرية حول قيم إنسانية عامة، وقضايا إنسانية مشتركة، شريطة أن نبادل الخالق حبًا بحب. والحل عنده هو إيجاد رؤية إيمانية تبنى على محبة الله. فيقول:

> محبة الله جوهر كل شيء. وهي أنقى وأطهر نبع للحب؛ فالمرحمة والمحبة تنهمر على قلوبنا منه، وأي علاقة إنسانية، تنشأ من ارتباطنا به. فمحبة الله ديننا وعقيدتنا. وأرواحنا التي تمنح الحياة لأبداننا. فما حياتنا إلا من الله، فإذا أردنا أن نحيا اليوم، فلا حياة إلا من خلاله. إن جوهر كل الوجود محبته، وما الآخرة إلا امتداد لهذا الحب يتجسّد في فردوسه، فكل ما خلقه يعتمد على الحب، فإنه تعالى جعل صلته بالإنسان مرتبطة بلذة المحبة المقدّسة.[٣٢]

يمثّل فهم غولن للعلاقة الوثيقة بين الدين والبشر اللبنات الأساسية للحوار، فيقول: إن كل الأديان جاءت من الله لمساعدة البشر على إقامة مجتمع إنساني وعادل. لأن الله خلقنا جميعًا بسمات بدنية مختلفة ودرجات متباينة من الفهم؛ فلا بد لنا أن نحترم كل إنسان ونحبه حبًا في خالقه. ويذكر ذلك بقول الصوفي الأناضولي يونس إمره: «علينا أن نحب كل الناس محبة في الله»، ويشرح قائلًا:

> إن لم نضع حب الله في اعتبارنا، فكل حب عقيم لا طائل منه ولا خير ولا ثمر فيه. وعلى المؤمن أن يحب الله أولًا، وأن يحب كل الناس لأنهم تجليات وانعكاسات أسمائه الحسنى وصفاته العُلى.[٣٣]

هذا هو أهم أساس لمفهوم غولن للحوار، فالحب عنده جوهر إنسانيتنا ووجودنا، وشعور الحب الذي يتجلى في أشكال مختلفة نعمة من الله لنا جميعًا. ويظل الحب أقوى غريزة ودافع لا تهزمه أي قوى اجتماعية وسياسية، ومن يفتقرون إلى هذه الفضيلة «يعيشون في غياهب ذواتهم الأنانية، كأنهم مسافرون في الظلام».

ويضيف غولن:

> نحتاج الحب والرحمة كما نحتاج الماء والهواء. وكأننا نسينا الحب حتى إننا نادرًا ما نستخدم كلمة الرحمة. فلا يرحم بعضنا بعضًا، ولا نحمل الحب للناس، كما انحسرت الشفقة في نفوسنا

وتحجّرت قلوبنا، وسوّدت الكراهية أفقنا؛ ما جعلنا نرى الكآبة في كل شيء وكل الناس.[٣٤]

يعتقد غولن أن الإسلام ليس بدين إقصاء ولا انعزال؛ بل هو جسر ووسيلة تصل بين الثقافات والمجتمعات.[٣٥] فيقول:

إذا بدأنا جهود الحوار بالإيمان بأن «الصُّلْحُ خَيْرٌ» (النساء ١٢٨)، فلابد أن نثبّت أننا على جانب السلام في الداخل والخارج. والسلام ضروري للإسلام، والقتال والحروب أحداث ثانوية تحكمها أسباب وظروف خاصة. وفي هذا الصدد يمكن أن نقول إننا إن فشلنا في خلق بيئة يعمّها السلام ونعيش فيها في سلام وأمان في هذه الدنيا، فلن نستطيع أبدًا أن نقدّم أي خدمة طيبة للمجتمع وللإنسانية.[٣٦]

كانت حركة غولن بحق أنجح الحركات الإسلامية في بناء الجسور مع مختلف الجماعات الدينية والثقافية.

التسامح

يقول غولن إن التسامح أي احترام الآخر هو شرط الحوار الأول، باعتبار أننا جميعًا نشترك في الكرامة الإنسانية، وأننا جميعًا من تجلّيات خلق الله. وبناءً على هذه النظرة الإلهية إلى الإنسانية، يؤكد غولن أن ما يربط مختلف الجماعات الدينية من صلات وقضايا أكثر كثيرًا مما يفرّقها. ويقدّم تعريفًا واسعًا للتسامح يسعى لتطبيقه على النحو التالي:

لا بد أن يمكّننا تسامحنا من غض الطرف عن أخطاء الآخرين، ومن احترام مختلف الأفكار، والعفو عن كل ما يمكن العفو عنه. ولا بد أن يمكّننا ما لدينا من تسامح من الانتفاع بالأفكار المعارضة التي تجبرنا على أن نبقي على قلوبنا وأرواحنا وضمائرنا نشطة واعية، ولو لم نتعلم من تلك الأفكار أي شيء.[٣٧]

ويدعم غولن رأيه بالقرآن الذي يربط التسامح بقيم الاحترام والعفو: ﴿وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم﴾ (التغابن: ١٤).

والتسامح، من هذا المنظور، قيمة إنسانية عليا مستمدّة مباشرة من الله.

ليس التسامح شيئًا اخترعناه، بل نزل إلى الأرض مع الأنبياء الذين تعلّموه من الله. وإن لم يكن «المتسامح» من أسماء الله، فإن من صفاته الأخرى ما يحمل معناه مثل العفو، المغفرة، المرحمة، الستر، فأسماء الغفور، الرحمن، الرحيم، العفوّ من الأسماء شائعة الذكر في القرآن.[٣٨]

ويعرّف غولن التسامح سلبًا وإيجابًا. ومصادر الحوار الأساسية عنده هي القرآن والسنّة، وكتابات علماء المسلمين. ويعتمد غولن على أحاديث كثيرة لإثبات شرعية الحوار بين الأجيال، فيستشهد بحديث الرسول ﷺ عن «إطعام الطعام» و«إفشاء السلام على من تعرف ومن لا تعرف».

ويستشهد غولن بعدد من الأمثلة من التاريخ الإسلامي ليثبّت ضرورة التسامح لتحقيق مشاركة إيجابية في حوار الأديان. فيقول: إن بعد هزيمة الإمبراطور البيزنطي، تصرّف الحاكم السلجوقي ألب أرسلان بمروءة، فأرسل الأسرى البيزنطيين إلى بلادهم في حماية جنوده. كما ذكر مثال صلاح الدين، وقد كان معروفًا بشهامته بين أعدائه من الصليبيين. فقد قدّم الرعاية للجنود الجرحى، وسمح لمسيحيي القدس بالرحيل عن المنطقة في سلام، وذلك على خلاف المذابح التي ارتكبها الصليبيون بحق المسلمين من قبل. ويستشهد غولن بسلسلة من الأمثلة من التاريخ العثماني ليثبّت أن التسامح صفة أساسية في الدول الإسلامية، فيقول:

> نحن أبناء الحضارة التي خرج منها هؤلاء، ونحن ورثة حضارة بها أكبر سجل للتسامح بين الأمم. وهذه النظرة وهذا الفهم ينتشر اليوم كأمواج البحر ليصل إلى كافة أرجاء الدنيا. وأنا على يقين بأن السنوات القادمة ستكون سنوات تسامح ومحبة. وفي هذا الصدد، فإننا نقدم الكثير إلى العالم، ونتلقى منهم الكثير. فلن

تكـون بيننا نزاعـات داخلية، ولن نتنازع مع حضـارات أخرى أو ثقافات أو شـعوب تختلف عنا في المعتقدات والرؤى. وسـتحل كافة القضايا التي تؤدي إلى النزاع والخصومة، وسيعود من جديد سـلطان المحبة يفتح أذهاننا وقلوبنا للجميع، وللرحمة والحب. وبعـون اللـه سـندرك أهـم موضوعـات الحـوار والتسـامح التي يحتاجها عالم اليوم.[٣٩]

ويستشـهد غولن بالآية الكريمة: ﴿وَالْكَاظِمِيـنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٤).

لكن غولن في السـنوات الأخيرة، قلل من اسـتخدام مفهوم التسامح لأن التسـامح نفسـه قيمة سلبية. فالتسـامح مع شـخص أو دين يعني تحمّل فكر هذا الشـخص أو ذلك الدين. ولهذا، يؤكد غولن على أهمية التقدير بوصفه الأساس الثالـث للحـوار. وبرغم أن غولن وحركته كانا في ما سـبق يولون أهمية لمفهوم التسـامح، فقد صاروا يسـتخدمون الكلمة بقدر أكبر من الحرص. وسـألت أحد المقربين من غولن عن هذا فقال:

نعـم، لم يعد الاهتمام بمفهوم التسـامح كما كان، لأنه لا يعبّر عمّا يريـده غولن. فالتسـامح رد فعل لشـخص أو سـلوك أو تقليد تراه سـلبيًا لكنك مسـتعد لتحمله. ويعتقد غولن أن الحوار ليس مجرد تحمّل بعضنا بعضًا بل تقدير بعضنا بعضًا، والعمل على إنشـاء لغة مشتركة تعزّز التماسك الاجتماعي.

وعندما سألته إذا كانت الكلمة مازالت تستخدم في خطابات غولن، قال:

نعـم، وكمـا قلت لك توحي الكلمة بمعانـي التحمّل والصبر وهذا شـيء غيـر محبوب. مـع ذلك، فالتسـامح ضـروري لبناء السـلام والتماسـك الاجتماعي وهو يعني الالتـزام بمبادئ احترام الكرامة وضبـط النفـس. ومعنى ضبـط النفس الذي يوحي به التسـامح، ما يزال ضروريًا لكنه غير كافٍ للتعبير عن موقفنا.

ليس هدف غولن الرئيس من الحوار مجرد إيجاد أرضية مشتركة بين الأديان الموجودة؛ بل وضع إطار للتعايش برغم الاختلافات الواضحة. وبذلك يتحوّل حوار الأديان إلى تدريب على المواطنة بمسؤولياتها وحقوقها، تدريب على بناء مستقبل مشترك من خلال العمل الجماعي. وفي السنوات الأخيرة تولي حركة غولن أهمية كبيرة للتقدير والتماسك الاجتماعي بوصفهما جانبين رئيسين في الحوار الذي يستهدف بناء مجتمع مسالم.

التقدير

يتفرّع المفهوم الثالث عند غولن من المفهوم الأول، وهو اعتبار الآخر مكافئًا للذات. ويتضمّن ذلك قبول شرعية تعريف الآخر لمفهوم الحياة لكريمة. وقد أولى غولن في السنوات الأخيرة اهتمامًا بالتقدير أكثر من التسامح، ويعرّف التسامح ببساطة بأنه: «أن تقبل الجميع كما هم، وأن يقبلوك كما أنت». وتبيّن الدراسة المتأنية لكتابات غولن، وهي في أغلبها خطب وفتاوى مجمعة، أن ما يعنيه بالتقدير هو الاعتراف بشخص أو جماعة وقبولهم كما هم. وعندما يقبل غولن كل المؤمنين بوصفهم جميعًا خلق الله، وبوصفهم جميعًا أصحاب تراث أصوله سماوية، يريد غولن أن يضع إطارًا للتواصل أساسه مبدأ الاحترام والتقدير. وهذان المبدآن مستمدان من محبة الله ويسعيان إلى رضا الله. باختصار، المحبة لازمة لتقدير هوية الشخص وتراثه. ويتضمّن هذا التقدير رؤية المرء لتراثه في مرايا الآخرين. وإن عدم تقدير تراث الآخرين أو هوياتهم يؤدي إلى التشويه وعدم الاحترام، وهذا ما يمهّد الطريق إلى الصراع.

يعتقد غولن أن مدن العالم وبلاده وأقاليمه تمرّ بتحوّل ديموغرافي عظيم نتيجة لقوى العولمة، ونحن نعيش في مجتمعات تعددية بها لغات مختلفة وأعراق وثقافات وديانات. والتحدي الأكبر هو إيجاد طريقة للعيش معًا في سلام عن طريق تعزيز التماسك الاجتماعي. ولأن كل جماعة تطالب بالحقوق الأساسية للإنسان، وتسعى إلى اكتساب الاعتراف بهويتها وتراثها؛ فإن غولن يهتم بالحوار كأداة لتحقيق التماسك الاجتماعي. ويتفق غولن مع تشارلز تايلور

في أن هوياتنا، دينية كانت أم عرقية، لا تنشأ في عزلة بل إننا نشكّل هوياتنا من خلال الحوار مع تراث غيرنا، ونعيد النظر فيها نتيجة لتفاعلاتنا مع الآخرين. وإن تراثنا الديني له دور كبير في تشكيل هوياتنا الدينية ثم إعادة تشكيلها. ومن ثم، فتاريخ الإسلام الذي تكوّن من خلال تعامل المسلمين مع مختلف الثقافات وألوان التراث الديني، هذا التاريخ هو قصة تطوّر الإسلام حضارة وهوية.

وفي سياق إبراز دور التفاعل مع الثقافات المختلفة، يقدّم غولن مفهوم التمثيل كأحد عناصر الحوار المعاصر، فيقول: «إن تقييم الآخرين لنا لهو مكوّن مهم من مكوّنات رؤيتنا لأنفسنا». بمعنى أن خير وسيلة لكسب تقدير الآخرين لهويتنا هو تقديم نموذج طيب لأسلوب حياتنا في كل مجال. وهكذا فالصراع على التقدير ينبغي أن يتجلى في السلوك الطيب، وليس في وعظ أهل الثقافات الأخرى. والحقيقة أننا نتعلّم معنى دور الهوية الدينية من منظور شركائنا في الإيمان الديني عندما نتعامل معهم.

إن أكثر ما يزعج غولن هو تصوّر الآخرين للإسلام بأنه دين صراع أو عنف، فهذه النظرة السلبية من جانب الآخرين تقوّض تقدير المسلم لذاته، ويسعى غولن إلى تغيير هذه النظرة من خلال الحوار والسلوك الطيب في الممارسات اليومية، وليس من خلال الكلام. ويقول أيضًا إننا جميعًا أصحاب تراث وعادات ينبغي أن تُحترم، فلا ينبغي استبعاد أي جماعة دينية أو ثقافية من جانب الجماعات السائدة لاسيما الجماعات التي تمتلك السلطة السياسية والاقتصادية. فإذا تعرّضت جماعة ما إلى إهانة ما وتشرّبت هذه الجماعة المقهورة هذه الإهانة، فإن هذا هو أسوأ أشكال إهدار الكرامة الإنسانية.

لغة مشتركة لشؤون مشتركة

إن غرض الحوار عند غولن هو صياغة لغة مشتركة تخاطب مشكلات الإنسانية الملحّة. ويتوقع من ذلك حدوث تلاقح للأفكار ونشأة فهم عام يسمح بتعاون مختلف الديانات لتحسين الظروف الإنسانية. يقول غولن في إحدى المقابلات الشخصية:

> نحـن فـي زمن مخاطبة العقول والقلوب، وهي مهمّة تسـتلزم جوًّا يملأه السلام، والثقة والاحترام المتبادلان.. ففي جو السلام الذي هيـأه صلح [الحديبيـة] انفتحت أبواب القلوب لحقائق الإسـلام. إننا لا نريد غزو البلاد أو الشـعوب، لكننا عازمون على المشـاركة فـي صنع السـلام العالمـي ونظام يحكمـه السـلام والتناغم، يهيئ لهذه الدنيا سعادة قبل أن تفنى الدنيا وما عليها.[٤٠]

يشير غولن إلى المادية والجهل والفقر بوصفها أسباب الصراع والإمبريالية فـي العالم. ويعتقد أن الدين والتحالفات الدينية يمكن أن تعالج الجانب المدمر في الأيديولوجيات العلمانية التي وراء المادية. ويُفصّل ذلك قائلًا:

> ليـس الهـدف من الحـوار بين ديانـات العالم مجرد هـدم المادية العلميـة، والرؤية المادية الهدّامة؛ بل إن طبيعة الدين تقتضي هذا الحوار. إن اليهودية والمسيحية والإسلام بل والهندوسية وغيرها مـن أديان العالم تقول جميعًا بانتسـابها إلى مصـدر واحد، وإنها جميعًا، بما فيها البوذية، تسـعى إلى هدف واحد. ولأني مسـلم، فإنني أؤمن بكل الأنبياء والكتب المرسلة إلى الناس عبر التاريخ، والإيمان بهم شرط للإسلام.. وبغض النظر عن كيفية تطبيق أتباع (الديانات المختلفة) لدينهم في حياتهم اليومية، فهناك قيم يقبلها الجميع ويعظّمها الدين، وهي المحبة والاحترام والتسامح والعفو والرحمة وحقوق الإنسـان والسـلام والأخـوّة والحرية. وأغلب هـذه القيـم لهـا أولوية كبرى في الرسـالات التي جاء بها موسـى وعيسـى ومحمد؛ بل وبوذا وزرادشـت ولاو تسو وكونفوشيوس وعلماء الهندوسية.[٤١]

ويقول غولن: «في الحقيقة يدعو القرآن والسنّة إلى التسامح دائمًا إلا في حالات خاصة، وإن هذا التسـامح لا يشـمل أهل الكتاب وحسـب؛ وإنما يشمل النـاس كافـة».[٤٢] لكن غولن لا يرى أن كل الدروب الدينية تؤدي بالإنسـان إلى المرتقـى نفسـه، وإن قـراءة متأنية لكتاباته، ولبعض الأنشـطة التـي تحت رعايته

تؤدي بنا إلى النتيجة التالية: ليس كل تراث ديني فيه إله، لكن الله حاضر في كل تراث ديني. بمعنى أن الرؤية التوحيدية (أي اعتبار كل شيء من تجليات سلطان الله الواحد) تمكن المرء من أن يرى في التنوع الموجود محاولات مختلفةً للتواصل مع الله. فمفهوم الله المهيمن يشمل كل الخصوصيات الثقافية، والتقاليد المتنوعة، ويدرك غولن أن الواقع الإنساني متنوع ومتعدد، لكن الحقيقة الإلهية واحدة. فالحقائق البشرية تشمل ما هو عام وما هو خاص. ومن هذا المنطلق ينبغي أن نعامل كل تراث باحترام وعناية وألا ننكر أصالته. وكما يتضح من أنشطة حركة غولن في نشر حوار الأديان؛ فإنهم يسعون إلى فهم الإسلام والتراث الإسلامي في ضوء تعاملهم مع تراث الأديان الأخرى دون التخلي عن تراثهم.

مظاهر الحوار

بناء على دراساتي لخطاب حوار الأديان وتنظيمات إجراءات الحوار في حركة غولن، أقول إن الحركة تقدّم التفاعل على المستوى العملي والحواري على المستوى الفكري. ويسعى الحوار العملي إلى إقامة العلاقات بين الناس؛ إذ يتيح لهم العمل معًا على حل المشكلات وتحسين الظروف الإنسانية والفهم المتبادل. ويتسم الحوار بالإخلاص ويقوم على تبادل الحكايات الشخصية والتعاون بين المتحاورين على تحقيق عمل عام صالح. ويختلف هذا الحوار العملي عن حوار الأديان الأكاديمي الرسمي. فالحوار الأكاديمي ينحصر في المساجد والكنائس والمعابد ولا يقوم به إلا العلماء. وهو يركّز على المقارنة والدرس وعمل التصنيفات لأشكال التراث الديني بغرض تحصيل العلم بطبيعة الدين وتطوره. ويجري الحوار الفكري العلمي في دور العبادة أو الجامعات، وربما ضمّ مثقفين رياضيين كثيرين من اللا أدريين أو الملحدين. أما من تضمّهم حركة غولن فأغلبهم من الناس العاديين من كل دروب الحياة، يتجمّعون على شؤون حياتية، وليست بالضرورة دينية، ويسعون لإيجاد أرضية مشتركة للتعاون. وهم يعدّون المعاناة الإنسانية والبحث عن المعنى الوجودي أهم من الخلافات

العقدية. ويتبادل المشاركون في الحوارات العامة هذه الحكايات والمشاعر والتجارب الدينية بهدف خلق وشائج عاطفية مشتركة. يقول أحد المشاركين في حوارات غولن في ألمانيا: «قد يتحرّج الناس من الدخول في نقاش ديني مباشر حول قضايا خلافية. وخير من ذلك بناء الثقة؛ فالمرء يكتسب ثقة الناس من خلال العمل التعاوني في قضايا معيّنة. وبعد بناء الثقة بين الناس يمكن بدء الحديث في القضايا الدينية».(٤٣)

وتشير الدراسة المتأنية لحوار الأديان في الحركة إلى أنها تقدّم الاجتماع على قضايا مشتركة، لاسيما ظروف الحياة اليومية على الوصول إلى اتفاق حول مفهوم مشترك للإله. يقول ناشط آخر في شيكاغو:

> ليس الهم الأول تذكير الجماعات الأخرى بأننا نجتمع على الإيمان بإله واحد، بل إننا نحمل همومًا واحدة، مثل التعليم وجودة الخدمات العامة والسلام. وربما لا يؤمن بعض الناس بالله أو لا يرغبون في مناقشة قضايا دينية. المهم أن المشاركين الأساسيين ليسوا علماء دين وإنما أناس عاديون يواجهون الهموم اليومية.(٤٤)

ومن خلال هذه الهموم الحياتية تسعى حركة غولن إلى إيجاد أرضية روحية مشتركة. وأغلب المشاركين في حوار الأديان بالحركة من المدرّسين والقيادات المحلية والمهندسين، أما علماء الدين الإسلامي فتمثيلهم ضئيل فيه. فمن أهم عناصر حوار الأديان تمثيل الإسلام من النماذج السلوكية والتميز المهني. فالفضائل الإسلامية تتجلّى في إتقان العمل وفي الحياة الخالية من الإسراف. يقول أحد نشطاء حوار الأديان في مدينة سولت ليك:

> المهم هو إذابة الجليد بين الجماعات الدينية المختلفة. والسبيل الوحيد لتقديم الإسلام ليس الكلام والوعظ والدخول في مناقشات عقدية، بل في إظهار الاهتمام الصادق بالإنسانية عامة، والإحسان في العمل والحياة اليومية مع الناس، ولب الأمر حسن الخلق قولًا وفعلًا.(٤٥)

وتتركّز أغلب أنشطة حوار الأديان في حركة غولن على القواعد الشعبية بغرض «التواصل مع الناس» وبناء جو من الثقة.

وقد حقق غولن نجاحًا في هذا الصدد. فقد التقى بالبطريرك بارثولوميوس بطريرك الكنيسة الأرثوذوكسية في إسطنبول وغيره من زعماء الكنيسة الأرثوذوكسية. كما التقى بغيرهم من الزعماء اليهود والمسيحيين منهم ديفيد أسيو، كبير الأحبار السابق في تركيا، وكذلك البابا جون بول الثاني، ضمن جهوده لدفع حوار الأديان.[٤٦] كما نظمت مؤسسة الصحفيين والكتّاب في تركيا، وهي مرتبطة بغولن، عددًا من المؤتمرات عن لقاءات حوار الأديان.[٤٧]

إن أحد أنجح تشكيلات الحركة هو منبر الحوار بين الثقافات الذي يقول بيانه التأسيسي:

> نحمد الله تعالى ونشكره إذ جمعنا على هذه الأرض، مهد الأديان والحضارات، ومكننا من أن يعرف بعضنا بعضًا وأن نتبادل الأفكار. فكلنا أفراد في أسرة الإنسانية الواحدة، خلقنا الله ويرعانا ويهدينا. فقد كان من بين نتائج زرع بذور العداوة بين الأفراد والمجتمعات المختلفة في العقائد الدينية، وتنمية تلك البذور باستغلال الخلافات الثقافية عبر تاريخ الإنسانية، لاسيما المتعلقة بالدين والعقيدة، لغرض أو لآخر، أن عانت الإنسانية سلبيات ضخمة.[٤٨]

ولمنبر الحوار بين الثقافات فروع محلية عديدة تسعى إلى نشر الحوار بين مختلف الجماعات العرقية والثقافية في تركيا. ويدعو غولن أتباعه في كل العالم إلى الاشتراك في حوار الأديان. وعلى سبيل المثال، نظّم منبر الحوار بين الثقافات المؤتمر الدولي في أورف في الفترة بين ١٣-١٦ أبريل ٢٠٠٠ لنشر الحوار والتسامح والسلام على أساس التراث الإبراهيمي المشترك. وخلص المؤتمر إلى أن [النبي] «إبراهيم رمز العقلانية في البحث عن الحقيقة وإلى ضرورة الإيمان الصادق العميق بوحدانية الإله، وإلى عبادة الله بالحب وجمع الإيمان مع المحبة أو الصبر والشجاعة والعمل بغرض تحقيق إنجاز بالمثابرة وبالسلام وبالحوار». وعقد المؤتمر الثاني في عام ٢٠٠٦ بعدد كبير

مـن العلماء أبرزوا جميعًا الأشـياء المشـتركة بين الأديان الثلاثـة.[٤٩] أما منبر يورازيا للحوار الذي يمتلك مجلة دي. إيه الشـهيرة فيهتم بالحوار بين الأديان في روسـيا وآسـيا الوسـطى والقوقاز. وهو يعقـد بانتظام مؤتمـرات وحلقات نقاشية وسلسلة من المعارض الفنية في هذه المناطق للدعاية للحركة بوصفها «بانية الجسور». يقول غولن:

> كـن متسـامحًا حتى يكون قلبك كبيرًا كالمحيـط.. تعاملك مع غير المؤمنين برفق يجعل حقدهم وكراهيتهم تذوب، كالمسـيح يحيي الموتى بنفخة. قابل الإساءة بالإحسان، تجاوز عن سوء المعاملة.. اختر التسامح وكن كريمًا مع من يسيء إليك.[٥٠]

ويقول في موضع آخر:

> لابـد أن نكـون بـلا أيدٍ لمـن يضربوننـا وبلا لسـان لمن يلعنوننـا فإذا حاولوا أن يكسـرونا إلى قطع ولو خمسـين مرة، لن نكسـر وسـنعانق الجميع بحب ورحمة. وسنسير إلى الغد بمحبة تجاه بعضنا بعضًا.[٥١]

ولحركـة غولن نشـاطها في أمريكا وكندا. فهي تديـر أكثر من ٥٠ جماعة محليـة لحوار الأديان في كل الولايـات المتحدة تقريبًا. وتنطلق هذه الجماعات مـن كتابـات غولن وتنتظم برعايتـه. وأكبر هذه الجماعـات «معهد حوار الأديان لتحقيق السلام العالمي» ومقره أوستن في تكساس، وله ١٧ فرعًا في مدن أمريكية أخـرى. وينظّـم معهد حوار الأديـان إفطارات رمضانية فـي كل المدن الأمريكية الكبـرى، ويمنـح جوائز للزعماء الدينيين المحليين الناشـطين في حوار الأديان. وتموّل كل هذه الأنشـطة تقريبًا من حركة غولن. وأغلب الكوادر التنظيمية لهذه الأنشطة تركية، ويؤدي معلمو مدارس الميثاق التركية أدوارًا مهمة في تنظيم هذه الأنشـطة. ففي العاصمة واشـنطن أقامت الحركة منتدى الرومي في عام ١٩٩٩، يهدف إلى نشر حوار الأديان والثقافات. وينظّم منتدى الرومي محاضرات ويوزّع كتابات غولن كما يشـارك في حوار الأديان مع مختلف المؤسسـات الدينية. وله فروع عديدة في مدن مختلفة.

نقد منهج حوار الأديان

توجّه انتقادات أربعة إلى منهج حوار الأديان الذي تتبعه الحركة:

(١) قلة الاهتمام بالحوار الداخلي الإسلامي بين الجماعات والطوائف الإسلامية، وتوجيه الاهتمام الأكبر إلى الحوار بين الأديان المختلفة.

(٢) انخفاض المشاركة النسائية وهيمنة الرجال على الحوار بين الأديان.

(٣) عدم الدخول في مناقشات دينية عميقة واعتبار حوار الأديان أداة للدعوة إلى الإسلام أو الحركة نفسها.

(٤) قلة اهتمام أعضاء حركة غولن بالدراسة المتعمّقة لتراث الأديان الأخرى وثقافتها.

إذا قارنا بين الحوار بين الأديان وداخل الدين الواحد نجد تباينات صارخة. لم يجر غولن لقاءً واحدًا مع الشيعة أو غيرها من الطوائف الإسلامية. تتجنّب الحركة إجراء مناظرات بين الطوائف الإسلامية، كما إنها ترتاب في أهل المذهب الشيعي لاسيما الإيرانيين. فما يزال للتراث العثماني وللتنازع مع الصفويين تأثيرات قوية للغاية، وهذا هو سر ابتعاد حركة غولن عن الجماعات الشيعية وكذلك العربية ذات التوجهات السلفية القوية. وللتنافس التاريخي بين العثمانيين السنّة والصفويين الشيعة دور كبير في ارتياب الحركة في الشيعة. وتميل الحركة إلى تجنّب الجاليات الشرق أوسطية في الولايات المتحدة وأوروبا. ولم تحقق الحركة اختراقًا كبيرًا في الجاليات الإسلامية غير التركية/ البلقانية. بل إن الإفطارات والمآدب التي تقيمها الحركة نادرًا ما تضم إيرانيين أو عربًا، كما إنها تتجنّب دعوة المسلمين الذين لا يرتدون أزياء غير أوروبية.

يهيمن الرجال والتأويلات الذكورية التي تدعو إليها الحركة على أنشطة حوار الأديان. وبرغم هيمنة الرجال من الأديان المختلفة على الحوار فقد بدأت الحركة في السنوات الأخيرة تشجّع النساء على إقامة أنشطة حوارية نسائية

تهـدف إلى إنشـاء علاقات مع جماعات نسـائية أخرى. ولا يوجـد امرأة واحدة «أبلـة» (أخـت كبـرى) بين أعضاء دائرة غولن الأولى أو فـي أي منصب عالٍ في الحركة. فالقيم المحافظة داخل هذا الجو الأناضولي التركي المسلم يعوّق تقدّم النساء إلى مصاف القيادة.

تولي الحركة للتعاون وإقامة العلاقات اهتمامًا أكثر مما توليه للمناظرات حـول الخلافات العقديـة. بالحركة عدد قليل جدًا ممن يسـتطيعون الدخول في مناظرات دينية مقارنة. فأغلب النشـطاء في حركة غولن من المدَرّسـين العاديين والمهندسـين والأطباء ورجال الأعمال. وتنحصر علاقة هؤلاء الناس بالمؤمنين مـن الأديـان الأخـرى فـي تبـادل الحكايات والمشـاعر. فـإن عـدم الدخول في مناقشـات عقديـة قـرار واعٍ مقصود. يقول أحـد الأعضاء البارزين فـي الحركة: «الخوجـه أفنـدي لا يريد مناظـرات تفصيلية مفتوحة بين الأديان، ويفضل شـيئًا آخر».[٥٢] وعندما سألته: ماذا تعني بـ «شيئًا آخر»؟، قدم الشرح التالي:

> الاهتمـام الأول عنـد غولـن هو العمل المشـترك مع أبنـاء الأديان الأخرى من أجل تحسـين أحـوال الناس الاجتماعية والاقتصادية. فهـو يعتقد أن حوار الأديان المباشـر المعلن، قد يتحول إلى عمل اسـتعراضي مـن جانـب المشـاركين يقصد به إرسـال رسـالة إلى الجمهـور، وليس التفاهـم بين الأطراف. والحقيقة أنني شـاهدت عدة مرات مشاركين على المسرح في مناظرات، وهم تحت ضغط الرغبـة في التأثير على الجمهور، لاسـيما أهل دينهم. وهذا يحول اللقاءات بين الأديان إلى أعمال استعراضية وانطباعية.

وبرغم أن أنشـطة حوار الأديان التابعة لجماعة غولن لم تنتج نصًا رئيسًـا، ولا قدّمـت مبـادرة تقلـب الموازيـن، فقـد نجحت فـي تخفيف حـدة اتجاه غير المسـلمين نحو الإسـلام، وفي زيادة فضول الناس بشـأن إمكانية وجود إسـلام مسـتنير. معنـى ذلك أن حركة غولـن تتعمّد تجنّب الدخول فـي مناظرات دينية؛ لأنهـا لا تـرى لذلك ثمرًا طيبًا. كذلك فإن اهتمام الحركة بتمثيل الإسـلام وليس الحديـث عنـه يقيد حدود حوار الأديان وحدود الاشـتباك الفكـري العميق. فقد

ارتفعت حدة الخطاب العدائي تجاه الإسلام بعد هجمات ١١/ ٩ على الولايات المتحدة من جانب المحافظين الجدد وحلفائهم في الكنائس المسيحية الصهيونية الهرمجدونية، أمثال: بات روبرتسون، وجون هاجي، واليمين الفاشي الأوروبي الجديد.(٥٣) وقد خلص غولن من ذلك إلى تجنّب المناظرات والمناقشات الدينية الرسمية في حوار الأديان، واتباع منهج تقديم النموذج السلوكي الأخلاقي في مختلف المساحات الاجتماعية والأعمال الخيرية. فمد الجسور لا يتم بتنظيم لقاءات بين أهل الأديان فحسب، بل بتوصيل الأفكار من خلال السلوك الطيب. قال أحد أتباع غولن في واشنطن ذات مرة:

> تذكر أن الصمت أحيانًا هو أقوى تواصل. وأن الأفعال، مثل الانضمام لأناس في شكل منظم لتحقيق تعليم أفضل ومساعدة الفقراء والمحتاجين، لها صوت أعلى من صوت الكلمات. إن للصمت كلامًا، والفعل هو ما يجسّد كلمات الحوار.(٥٤)

وعندما استزدته الحديث عن مسألة الصمت ليفسّر لي ما يقصده قال:

> للصمت معانٍ تختلف باختلاف المجتمعات. فالصمت في بعضها يعني عدم الموافقة، وفي بعض الحالات تفضل الصمت بسبب ذكريات يصعب التصالح معها وأفكار مزعجة، وفي حالتنا، الصمت يعني أنه أوان العمل وليس الكلام، ويعني أيضًا التفكر والتنوير الروحي.(٥٥)

والحقيقة أن السياق الأمريكي بعد أحداث ١١/ ٩ كان يستدعي السلوك النموذجي أو العمل المشترك مع الجماعات الدينية الأخرى، لتحقيق هدف اجتماعي ملموس أكثر من تنظيم لقاءات نقاشية رسمية بين الأديان. وقد شهدت السنوات الأخيرة نقلة في حوار الأديان تجعل الاهتمام الأكبر بالعمل المشترك وليس الجدل حول قضايا دينية.

وحتى نفهم مساعي حركة غولن في هذا الصدد فهمًا كاملًا، لابد أن نميّز بين غولن الزعيم الروحي وأنشطة الحركة. فالرجل مؤمن صادق بحوار الأديان،

وقد عمل بجد من أجل إحداث تغيير في القواعد الشعبية المحافظة من أتباعه، وتشجيعهم على التواصل مع مختلف الأديان والثقافات. ليس معنى ذلك أن أتباعه جميعًا وعوا الرسالة، فتركيا بها حاليًا صراعات اجتماعية واضحة. وإن النفوذ والمصالح الشخصية التي يسعى إليها بعض أتباع غولن من شأنها إزهاق روح حوار الأديان. وبرغم أن أنشطة حوار الأديان لم تنتج نصًا أساسيًا أو مبادرة تقلب الموازين، فقد خففت حدة اتجاه كثير من الناس نحو الإسلام وزادت من رغبة الناس في التعرّف على إمكانية الوصول إلى إسلام مستنير.

خاتمة

يشعر كثير من المجتمعات الإسلامية بحالة تشبه الحصار، مما يجعل التحدي الأكبر أمامها هو: كيف تحوّل الإسلام إلى «جسر» يصلها بتراث الأمم الأخرى؟ والحل الذي يقدّمه غولن هو التعاون مع هذه الأمم بتراثها وتواريخها وبياناتها. ويقدّم هذا التعاون على «الاهتمام» بحاجات «الآخرين» واحترام هوياتهم، وهذان هما عمودا الجسر المطلوب. أما الهدف الرئيس فهو حدوث تحول ذاتي متبادل والوصول إلى فهم أفضل لتراثنا. فإننا ندرك إمكاناتنا ونثري أنفسنا من خلال التعامل مع الآخرين. ويبدأ حوار الأديان بالتعامل المباشر على نحو أفضل من التحاور الفكري بين جماعات صغيرة من علماء الدين. ويوحي غولن بالتعلم عن طريق التعاون المباشر مع الجماعات الدينية الأخرى في مشروعات اجتماعية خيرية ملموسة.

ومن خلال الحوار، تلفت حركة غولن نظر العامة إلى المعتقدات والعقائد والأفكار التي يساء فهمها حتى يعيدوا النظر فيها. وبهذا يصير الحوار عملية تحويل الغريب إلى صديق. فالواقع أن الناس يبدؤون لقاءهم كغرباء قبل أن يتحولوا إلى أصدقاء عن طريق الحوار. وسواء كانت الوسيلة منظمات إغاثة أو مؤسسات تعليمية أو شبكة لقاءات بين الأديان، فإن حركة غولن تتعامل مع الحوار ليس بوصفه تدريبًا بل عملًا حقيقيًا، يخفف المعاناة الإنسانية عن طريق توفير مستوى أفضل من التعليم والرعاية الصحية والدعوة إلى إقامة العدل والسلام

في العالم. إن هدف أنشطة حركة غولن في مختلف أرجاء العالم هو التأكيد على أنـه عند لقاء «الغريـب» فالأولى بالمرء أن يتخذ سـبيل الصداقة والتفاهم وليس التغريـب والعـداوة. وفي هذا السـياق لا تقتصـر على المسـجد، وإنما هي حياة وعمل يسـعى إلى تحسـين معاناة البشر وتوثيق الصلات بين الثقافات المختلفة. وتتيح كل الهيئات المرتبطة بغولن من منظمات غير حكومية ومدارس وشبكات أرضًا خصبة لهذا النوع من الأديان. فكلها تسـعى إلى مد الجسـور بين الثقافات المختلفة. فإذا كانت المحبة هي مادة البناء فإن الرحمة والسـلوك النموذجي هو حديد الجسر الذي يسعى غولن إلى مده بين الأديان.

- ٩ -

صدام الرؤى السياسية

العسكريون وحزب العدالة والتنمية

كانت النخبة الجمهورية/ الكمالية، لاسيما العسكريون، تقدّم نفسها بوصفها راعية الأيديولوجية الرسمية والدولة في تركيا. ومن ثم اعتبروا وضع السياسيات مجالًا مقصورًا على النخبة الحاكمة والبيروقراطية حتى يتم إعادة تشكيل المجتمع المدني «المتخلّف» على صورتهم. وقد وضعت هذه النخب الكمالية إيمانًا خرافيًا بسلطة مؤسسات الدولة وحقها في الأخذ بالشعب نحو التمدين. وكان المبدأ الحاكم أو الأساس الشرعي للبيروقراطية هو الوصول إلى مستوى الحضارة الغربية عن طريق إقامة دولة وطنية علمانية أوروبية. وعليه جعلت النخبة الحكومية رسالتها أن تجعل الشعب «يبدو ويتصرف كالأوروبيين»، حتى في أصغر تفاصيل الملبس وقواعد التعامل.[١] بل إنهم كانوا يرون في أي اعتراض على هذا التحديث الفوقي تعويقًا ورجعية وتعصّبًا دينيًا. وقد اعتبرت الجماعات الإسلامية النشطة أكبر معوّق لمشروع التحديث الذي تتولاه الحكومة. وقد استهدفت الانقلابات العسكرية كلها (١٩٦٠، ١٩٧١، ١٩٨٠، ١٩٩٧) حماية سلطة النخبة العسكرية/ البيروقراطية الكمالية، عن طريق عزل هيئات صناعة القرار الرئيسة عن تأثير المجتمع المدني التركي. ومع نمو المجتمع المدني ومطالبته بالمزيد من الحقوق، صارت المؤسسة الجمهورية أكثر تشددًا وأصدرت سلسلة من الاستراتيجيات لقمع الحركات الدينية الاستقلالية والقضاء عليها.

وقد وقع سعيد النورسي نفسه ضحية لهذا القمع الثقافي الكمالي مبكرًا، فقد قضى الرجل بقية عمره (توفي عام ١٩٦٠) إما في السجن أو منفيًا نفيًا داخليًا تعسفيًا. ولأن حركة غولن تعد تطورًا مباشرًا لمساعي النورسي للدعوة إلى مجتمع مدني تركي حديث لكنه متديّن، فقد قوبلت بالريبة ولاقت الاضطهاد على يد المؤسسة العسكرية البيروقراطية الكمالية حتى حقق حزب العدالة والتنمية فوزه التاريخي في انتخابات عام ٢٠٠٢.[٢]

وسيركّز هذا الفصل على أربعة أسئلة رئيسة هي: ماذا تعني السياسة لحركة غولن؟ ما الأهداف والاستراتيجيات السياسية الرئيسة التي تجعلها هدفًا للمؤسسة الكمالية؟ إلى أي درجة تنخرط الحركة في السياسة الصريحة، مع اعتبار أن داعميها غالبًا ما ينكرون أي أجندة سياسية له، وأن أعداءها يرونها حركة خبيثة لها أجندة سياسية خفية؟ ما العلاقة بين مؤسسات الدولة والحركة، إذا تذكرنا العداء الواضح بين العسكر والحركة؟

أهداف السياسة واستراتيجياتها

يصوّر فتح الله غولن غالبًا بأنه المثالي النموذجي، يعتمد على الروحانية والأفكار والعلاقات، وليس على النفوذ السياسي. لكن الرجل أعقد تركيبًا مما توحي به هذه الصورة المبسّطة، فهو يمتلك فهمًا عميقًا للقوة الناعمة والصلبة، ولعناصر القوة المختلفة وحدودها. وهو براغماتي، حريص على التوازن بين المثل والقوة، وأحيانًا ما ينتقد من تحركهم المثل الدينية، ويغفلون عن الحدود الموجودة في بنية السلطة القائمة. وقد انقطعت الصلة بين الحركة والمؤسسة الكمالية عدة مرات، ثم سعت إلى التوافق معها ومع الحركات السياسية الإسلامية الصريحة، مثل حركة نجم الدين أربكان.

إن تعاملات الحركة السياسية مع الدولة التركية معقّدة ومتعددة الأوجه. فبرغم أن الحركة ترفض رسميًا أي انخراط في السياسة، وتعمل بدأب على تقديم نفسها بوصفها حركة دينية لا سياسية، فقد ثبت أن هذا الموقف اللاسياسي مستحيل التحقيق، وإن سعت إليه بإخلاص.[٣] وفي الوقت نفسه،

كان تصوير حركة غولن بأنها حركة سياسية خالصة تسعى إلى تحويل تركيا إلى شكل من أشكال الدولة الدينية أمر ينطوي على إشكالية، وتكمن الحقيقة في موقع بين الموقفين، فأعضاء حركة غولن يشاركون في العملية السياسية كغيرهم من المواطنين الأتراك. لكن المبدأ الحاكم للحركة في السياسة ليس الحزبية أو التحالف غير المشروط مع أي حزب؛ وإنما هو المصلحة أو البراغماتية. فقد قدّمت حركة غولن الدعم لأحزاب سياسية من يمين الوسط حتى يسار الوسط؛ بل لحزب الحركة القومية، ما دام ذلك يضمن عدم منعها من مواصلة مشروعاتها الدينية والتعليمية والخيرية. وعلى سبيل المثال، فإن بولينت آجاويد أكثر الزعماء الأتراك كاريزمية، وهو ديمقراطي اجتماعي يساري، قدّم الدعم السياسي الصريح للأنشطة التعليمية لحركة غولن، وقابل الرجل شخصيًا. وقد صوتت لحزب أجاويد أعداد كبيرة من أتباع غولن.

إذا وضعنا في الاعتبار اتساع نطاق أنشطة حركة غولن؛ سيكون من الخطأ تصنيفها بوصفها حركة اجتماعية أو دينية أو سياسية فقط، فهي كل ذلك في آن واحد. ولأنها تركيبة من أفكار ومصالح اجتماعية ودينية وسياسية مختلفة تستعصي على التصنيف، فلن نتمكن من الإحاطة الكاملة بالتيارات الموجودة داخل الحركة نفسها. فهي بالأساس حركة دينية لها أجندتها المتعلقة بتشكيل الفضاء العام عن طريق طرح الأفكار، ونشر البرامج المجسّدة للقيم الإنسانية بغرض إحداث تحوّل في المجتمع والدولة. معنى ذلك أن أية محاولة لرسم حدود دقيقة بين الديني والدنيوي غير مجدية في تصنيف الحركة، فهي تتعدى هذه الحدود التعسفية بين الديني والعلماني والاجتماعي والسياسي والقومي ومتجاوز القوميات والخاص والعام. ويقوم بعض النقد الموجّه إلى الحركة على نموذج علماني كمالي محض يقول إن الحركة تقوم على أساس ديني، ومن ثم لا ينبغي أن تدخل في الحوارات العامة أو تسعى إلى التأثير على السياسة العامة والتشريع.

ليست السياسة، كما يراها، غولن مقصورة على «الأحزاب السياسية والدعاية والانتخابات والصراع على السلطة»؛ فالأهم من ذلك أن «السياسة

هي فن الإدارة القائمة على رؤية واسعة لليوم والغد وبعد الغد تسعى إلى رضا الناس وكسب رضا الله».[٤] وهكذا، لا تتعلق السياسة بـ«إدارة» صراع المصالح؛ بل ببناء إجماع وخدمة الجميع. وبذلك لا يتكوّن المجتمع السياسي من القوانين التي تسعى للتوفيق بين المصالح المتصارعة وحدها، بل يتكوّن كذلك من مشاعر ومعتقدات وذكريات تاريخية وأفكار. ويتطلب هذا التعريف للسياسة نمطًا مختلفًا من الانخراط السياسي، وإن أول خطوة لتحديد موقع السياسة والاشتغال بالسياسة في حركة غولن هي تحديد الأشكال المختلفة للعمل السياسي القائم في تركيا، وهي أربعة أشكال: ١) سياسة الانتخابات. ٢) سياسة الشارع (الحركات الاحتجاجية). ٣) سياسة العنف (التمرد والإرهاب واستهداف المدنيين أو المسؤولين الحكوميين). ٤) سياسة الحركات الاجتماعية والشبكات أو السياسة غير الرسمية. وترفض حركة غولن الشكلين ٢ و٣، وتفضل عليهما السياسة غير الرسمية والحركات الاجتماعية التي تعمل كشبكة متصلة. لكن الحركة في السنوات الأخيرة أخذت تنخرط صراحة ورسميًا في سياسة الانتخابات.

أقصد بالسياسة غير الرسمية سياسة المناورة وما وراء الكواليس. أي تحقيق المصالح عن طريق أبواب خلفية، وهي سياسة تهتم بالمصالح الجماعية، وتسعى إلى التأثير على المناقشات العامة عن طريق طرح أفكار جديدة. وقد نجحت حركة غولن من خلال هذا الشكل من السياسة في لفت الانتباه العام إلى قضايا جديدة، وتناولها في الفضاء العام دون أن تتحمل تكلفة الظهور بشكل الحزب السياسي الصريح. وبرغم أن غولن لا يريد أن يستخدم السياسة والتشريع لتجسيد مفهومه عن المجتمع الصالح بشكل مباشر، فإنه يستخدم تكتيكات سياسية من أجل إزاحة هذه العقبات التي تعرقل عملية نشر الأخلاق في المجتمع من القاعدة إلى القمة، فهو يريد دولة لا تستبعد الناس من الوظائف الحكومية أو تمنع أصحاب الأعمال من الانخراط الكامل في السوق بسبب معتقداتهم الدينية وخلفياتهم الاجتماعية الاقتصادية. وهو يفضل أن تتحقق رؤيته في الإصلاح والتنمية الاجتماعية والازدهار بدافعية مجتمعية

تبدأ من القاعدة إلى القمة، ويشكو من أن النموذج العلماني الكمالي السلطوي الصارم، الذي يفرض القوانين من أعلى إلى أسفل، ينتهك قدسية حرية الفكر والاتصال. ولهذا بذلت الحركة مساعي جاهدة في الحياة السياسية التركية لإلغاء القيود الإقصائية التي تطبق باسم حماية الطبيعة العلمانية للدولة والمجتمع، لكنها في الحقيقة تعمل على تمكين نخبة سياسية واجتماعية اقتصادية كمالية تتألف من عدة أسر ومؤسسات مهمة لها خلفية متشابهة. ولا تشير أعمال جماعة غولن، ولا بياناتها ولا أدبياتها، إلى أي رغبة في إقامة دولة إسلامية تقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية؛ فالحركة تهدف إلى خلق بيئة اجتماعية سياسية تسمح لمختلف الهويات بتحقيق مفهومها للحياة الكريمة بعيدًا عن أي فرض سلطوي. وينعكس هذا الوعي، بل ويستمد من، اقتصاد تركيا الذي يتجه بقوة إلى تقدير العمل الحر، وحيث بدأ الناس في حصاد ثمار سوق أكثر حرية؛ بل إن السوق نفسه قد صار نموذجًا أوليًا لمجتمع جديد متخيل منفتح على أصوات متعددة ومتزايدة؛ فالشعب نفسه لم يعد يتقبّل سلطة الدولة ودورها القديم في إدارة البلاد.(٥)

إذا كان غولن يسعى إلى إحداث تحوّل أخلاقي، وتحقيق تكامل بين عناصر المجتمع من خلال زيادة الوعي الديني وتمكين الأصوات التي عانت التهميش، فإن مشروعه ليس سياسيًا محضًا، بمعنى الاهتمام الخاص بالتغيّر المؤسسي والتشريعي؛ فهو مثل كثير من علماء الدين والعلمانيين يرى أن التفسّخ المجتمعي يستتبع سلسلة من الأزمات المتعلقة بالهوية والعدل والمعنى والأخلاق. ويقدّم آلاسدير ماكنتاير وصفًا دقيقًا لأزمة الاعتقاد هذه في كتابه «بعد الفضيلة».(٦) ويرجع ماكنتاير سبب هذه الأزمة الوجودية إلى تراجع الإيمان الديني والأخلاق. وبرغم أن غولن يتفق مع ماكنتاير بشأن أصول الأزمة الحالية؛ فإنه، بخلاف ماكنتاير، لا يرى الحل في العودة إلى أرسطو؛ بل في العودة إلى الدين. ولا يتفق غولن مع ماكنتاير وكثير من العلماء في أن «بومة مينرڤا» [أي الحكمة] طارت إلى غير رجعة. ويقول جون نيوهاوس، وهو لوثري تحول فيما بعد إلى كاهن كاثوليكي وانخرط في العمل الاجتماعي السياسي: إن الميدان

العـام الأمريكي عارٍ بسـبب تراجع الإيمـان بالدين والأخلاق الدينيـة.[٧] ويتفق نيوهـاوس مع غولن فـي أن الدين جزء جوهري من نسـيج المجتمع الأمريكي، ولذلك فهو يسعى إلى تجاوز الأزمة الثقافية في أمريكا عن طريق إعادة الأخلاق الدينيـة إلى الميدان العام. ويؤمـن نيوهاوس، مثل غولن، بأن المجتمع الحديث يحتاج أخلاقًا مسـتمدة من الدين حتى يسـتطيع أن يتغلب علـى التبعات الخبيثة للتفسّخ الاجتماعي.

يؤمـن غولن بـأن أي مجتمـع يتكوّن من أفـراد يتحلون بفضائـل أخلاقية سيكون مجتمع حب وتسامح، وستعكس مؤسساته حتمًا هذا العقد المجتمعي، فمشـكلات المجتمعات الحديثة، في رأيه، مشـكلات أخلاقية وليست سياسية. وإن قـوى الماديـة والذاتيـة والسـعي وراء اللـذة هـي التي تسـتعبد المجتمعات الحديثـة، لذا فهو يرى أن حل المشـكلة هو العودة إلـى الروحانية، واتخاذ حب الله محورًا للحياة اليومية، ثم تنمية المواطنة الواعية وسطوة العلم والتكنولوجيا والقـوى الاقتصاديـة. ومعارضـو غولـن الرئيسـيون هـم الماديـون والوضعيون اللادينيـون الذين ينكرون أي دور اجتماعـي للدين، ويرون في العلم دينًا جديدًا يضـع الحقائق المعيارية ويرشـد الإنسـانية. وأهم ملامح الجماعـة كما يحددها غولـن هـي المحبة ونكران الـذات، وامتلاك المعرفة والحكمـة، كما يعد الجيل الذهبـي بنـاة المجتمـع الذي يتصـوره. ومن ثم، فاسـتراتيجية غولـن هي إعداد الجيـل الذهبـي لاسـتعادة مثـال الحضـارة الإسـلامية التـي تقـوم علـى المحبة والتسـامح والكرامة الإنسـانية والإنجازات العلمية والاقتصادية، وهذا مشـروع ديني اجتماعي بامتياز؛ لكنه يستخدم وسائل مختلفة وله أهداف سياسية.

بالنظـر إلـى نشـاط حركة غولـن، يمكننا تحديـد أربعة أهـداف اجتماعية سياسـية للحركـة: ١- الانخراط. ٢- العدالة الاجتماعيـة والرفاه. ٣- الاندماج الاجتماعي السياسـي. ٤- التمكين. وأهـم الأهداف هي الانخراط في العمليات السياسـية، والمؤسسـات والجماعات لتحسين مسـتوى الحكم، ولوضع أجندة سياسية شاملة. فالسياسة عند غولن شكل من أشكال الحوار لإقناع الناس بالقيم الإنسانية المشتركة مثل الكرامة والمحبة وتحسين الأحوال الاجتماعية.[٨] ويشمل

حواره تفاعلًا فكريًا وتقديم نموذج سلوكي. وتعمل الحركة على توسيع «الفضاء العام» و«المشاركة» عن طريق تشجيع الناس على مناقشة المشترك بينهم من قضايا وتحديات، وعلى تكوين رؤية مشتركة لماضي المجتمع ومستقبله. وتسهم القيم المستمدة من الدين في تكوين لغة مشتركة تعبر بها مختلف الجماعات عن رؤيتها للحياة الكريمة، ولأنماط الحياة المختلفة. وإن الصور المختلفة للإسلام بوصفه اللغة المشتركة للمجتمع التركي يسهل الحوار العام والنقاش، ويمكّن جماعات مختلفة من تشكيل أفكارها السياسية المتعلقة بالصالح العام. ويعتمد الحوار، ومن ثم التفاوض السياسي، على تواصل استخدام مصطلحات وقصص يألفها الجميع. ولا ينكر غولن أن الرغبة في تحقيق الثروة والسلطة هي ما يحرك الناس، لكنه يؤمن بأن العلاقات الأكثر دوامًا وأمنًا لا تتكون إلا بمراعاة الجانب الروحي للهوية الإنسانية. وإن إدراك مدى التنوع بين الناس مع اشتراكهم جميعًا في صفتي الكرامة الإنسانية والمحبة بوصفها جميعًا تجليات لفضيلة الربانية، من شأنه، حسبما يرى غولن، أن يحقق أكبر قدر من التناغم.

ويتعلق الهدف الثاني بالعدالة الاجتماعية التي تمثل، كما ذكرنا، هي والتعليم جوهر الالتزام بالخدمة الاجتماعية أو مفهوم «الخدمة» الذي تدور حوله أغلب الأنشطة الاجتماعية للحركة. وثالث أهداف حركة غولن هو تحقيق الاندماج الاجتماعي عن طريق إزالة العقبات القانونية الإقصائية التي تمنع إدراك الفرد لتعريفه للحياة الكريمة. وإن الهدف من النشاط السياسي للحركة هو استبعاد العقبات والحواجز أو القيود التي تهدف إلى فرض تعريف واحد محدد للحياة الكريمة (وهي العلمانية)، مقابل أساليب الحياة الأخرى ومنها المستمدة من التراث. وأخيرًا، تعتمد استراتيجية الحركة على تمكين الناس عن طريق مدهم بالمعرفة والمهارات والمصادر اللازمة لبناء مجتمعات صحيحة.

عندما ندرس النشاط السياسي لحركة لا بد أن ندرك أنها في حالة تحوّل وتطور متواصل، ويصح هذا الوصف مع اتخاذ الحركة الصفة الدولية، ومع انخراطها في التعامل مع مختلف الثقافات والأنظمة السياسية. وقد أدى هذا إلى إحداث تحوّل في فهمها للسياسة والهوية لاسيما العنصر الديني فيها. معنى ذلك

أن الحركة في عام ٢٠١٢ ليست حركة السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات. وتتميّز الحركة عن غيرها من الحركات الدينية بمنحنى تعليمي صاعد، وبقدرتها على التكيف والتطور مع ما يستجد من ظروف؛ فقد كانت حركة غولن تُتهم بعدم الاهتمام السياسي وعدم الفاعلية، وقعودها عن مواجهة تحدي السلطوية وانتهاكات حقوق الإنسان في تركيا. أما اليوم، فيزعم كثير من الناس أن الحركة غالت في انخراطها السياسي، وتحديها المباشر لمؤسسات الدولة. فكيف نفسر هذا التحوّل؟ وهل يشير هذا النمط من التحوّل إلى اتجاه الحركة في المستقبل؟

أما لماذا يشكو اللاعبون المنافسون للحركة داخل المجتمع المدني أو مؤسسات الدولة من ازدياد قوتها فيثير قضايا متعددة:

أولًا، تقدم الحركة لغة اجتماعية سياسية جديدة من شأنها أن توسع النقاش العام وتعمقه، وأن تحرك القطاعات الاجتماعية التقليدية التي كانت مهمّشة بشكل صارم حتى فترة قريبة. كما إن ما تطرحه من رؤية للمجتمع تمثل تهديدًا للعقيدة الكمالية الرسمية السلطوية؛ إذ تطرح حركة غولن صيغة بديلة للحداثة، لا تستبعد المعايير الدينية، وأسلوب الحياة المستمد منها. كما تسعى إلى القضاء على الانقسامات الأيديولوجية والطائفية والطبقية والعرقية عن طريق إدانة مساعي المؤسسة البيروقراطية العسكرية الكمالية لفرض الهيمنة عن طريق ضرب جماعات داخل المجتمع بأخرى. وهي ترى في السياسة وسيلة لإزالة العقبات من طريق التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وليس لدعم مجتمع جديد بشكل جذري يعادي تاريخه وتقاليده. وترتبط هذه الرؤية بالتاريخ الإسلامي العثماني ليس بوصفه سببًا للتخلف الاجتماعي والاقتصادي، وإنما بوصفه حضارة عالمية رائعة وأداة لتحقيق الاندماج الاجتماعي المعاصر، ومحفزًا للتنمية الرأسمالية.

ثانيًا، أصبحت الحركة هدفًا لبعض مؤسسات الدولة الكمالية وحلفائها داخل المجتمع لأنها تقدم شبكات منافسة فعالة قادرة على تحقيق الحراك الاجتماعي، ومصممة على إعادة توزيع الموارد وعلى إحداث تحول ديمقراطي في السلطة السياسية. أما معارضو حركة غولن ومهاجموها فكان أغلبهم من

المستفيدين من ثبات الوضع الراهن بما يحمل من دوائر فساد ومحسوبية داخل الإعلام والشركات، وبين السياسيين ورجال الأعمال، وكذلك شركات القطاع العام والتابعة للدولة والمؤسسة العسكرية. وقد سعت مجموعات إعلامية ذات صلات قديمة بالمؤسسة الكمالية و«الدولة العميقة» التركية مثل مجموعة دوغان الإعلامية إلى تجريم غولن وحركته، وتصويرها باعتبارها قوة شريرة تسعى إلى التغلغل في مؤسسات الدولة والاقتصاد بغرض إعادة الخلافة أو الدولة الإسلامية.

ثالثًا، إن العلاقة بين أفكار غولن وطبقة أصحاب الأعمال السنة وطبقة رجال الأعمال الناشئة من السنة الأتراك الأناضول أزعجت مؤسسة الأعمال الكمالية القديمة ونخبتها الاقتصادية. فقد ظهر «نمور الأناضول» عقب إصلاحات تورجوت أوزال الليبرالية، وصاروا طليعة حركة غولن ومصدر التمويل الرئيس لنشاطها الاجتماعي والتعليمي المتزايد. كما صارت هذه البورجوازية الأناضولية القوة الرئيسة في المطالبة بالمزيد من التحول الليبرالي الاقتصادي السياسي، والقضاء على الفساد والمحسوبية الإقصائية المتفشية في النخب الاقتصادية والسياسية القائمة. كما ينبغي الإشارة إلى أن الطبقة الوسطى الأناضولية التركية المسلمة السنية، وليس اليسار التركي أو الثوريين المحتملين، هي التي حققت أكبر نجاح في نشر التحول الديمقراطي وحقوق الإنسان والتعددية والحكم المدني في فترة الحكم الجمهوري السلطوي.

سعت حركة غولن إلى تجنب الانخراط المباشر في السياسة حتى تتمكن من التركيز على أنشطتها التعليمية والاجتماعية. وكان من أهم عناصر هذه الاستراتيجية محاولة تهدئة المؤسسة العسكرية والبيروقراطية عن طريق إبعاد الحركة عن الأحزاب السياسية الإسلامية الصريحة، كالتي يتزعمها نجم الدين أربكان. مع ذلك أخفقت هذه الاستراتيجية وتسببت محاولة الحركة في تصوير نفسها باللاسياسية والاعتدال والوطنية في زيادة سخط المؤسسة الكمالية.

أما مؤيدو حركة غولن من الأفراد العاديين، فكانوا ينجذبون بشكل تلقائي للحركات السياسية الديمقراطية الإسلامية، ويسعون إلى توسيع الإصلاحات

الليبرالية المحدودة التي نجح تورجوت أوزال في تقديمها بعد انقلاب ١٩٨٠ العسكري. وبسبب حرصهم على المصالح التجارية ونمو دورهم في الاقتصاد التركي الذي يتخذ صفة الليبرالية والعالمية، تولى «نمور الأناضول» وهم طليعة الحركة تمويل أنشطتها التعليمية والاجتماعية، وقاموا بشكل منفصل بتعبئة أتباع الحركة لتأييد حزب الرفاه بقيادة أربكان وخليفته حزب العدالة والتنمية. وقد أدى تنامي نفوذ طبقة الأعمال هذه، وصلاتها الوثيقة بحكومة حزب العدالة والتنمية إلى تعبئة الكثير من الجماعات المنافسة في تركيا ضد غولن وجماعته. وقد صار هذا الصعود التدريجي لنخبة اقتصادية وسياسية تركية أناضولية مسلمة في الثمانينيات مصدر إزعاج للحرس القديم للمؤسسة الاقتصادية والسياسية الجمهورية. وسنقدم في ما يلي المزيد من البراهين لإثبات هذه النقاط. فالقسم التالي مخصص لدراسة المواجهة الأيديولوجية بين العسكر وحركة غولن عن طريق دراسة الخريطة المعرفية للعسكر وخوفهم من المجتمع، ومن المفارقات أن تكون استراتيجيات العسكر العدوانية الرامية إلى التجريم هي ما أجبر جماعة غولن، بعد تردد طويل، على التحالف الوثيق مع حزب العدالة والتنمية.

العسكر في مواجهة الحركة

لا بد من التمييز بين الإسلام كأيديولوجية سياسية (الإسلام السياسي) والإسلام كمصدر للأخلاق والهوية والتراث. وحتى نفهم عداء العسكر للحركة لا بد أن نفهم الخلفية التاريخية لتأويل رؤية العسكر للإسلام والسياسة القائمة عليه.[٩] والعسكرية التركية لا تستطيع أن ترفض الإسلام تمامًا كمصدر للأخلاق، أو كأحد عناصر الهوية القومية، كما يتضح من الائتلاف الإسلامي التركي الذي ظهر في أعقاب انقلاب ١٩٨٠، لأن العسكر يدركون أنهم لو أنكروا العاطفة الإسلامية التي يشترك فيها غالبية السكان، سيواجهون رد فعل عنيفًا من المجتمع وسيخسرون الشرعية. فقد كان العداء لأي شكل من أشكال الإسلام السياسي، أو مظاهره العامة من السمات المميزة للعسكرية التركية الحديثة.[١٠] فالعسكرية

التركية تعتبر الإسلام السياسي عقبة أمام تحقيق هدف النخبة البيروقراطية في الإمساك بزمام السلطة، وتكوين أمة متجانسة بالسمات الغربية.

هناك بعدان لارتياب العسكرية التركية في الإسلام والحركات الدينية. فالعسكر الأتراك هم حراس الأيديولوجية الكمالية، وهم أكثر المؤسسات التركية ارتباطًا بالقومية والعلمانية (اليعقوبية). وهم يعتبرون الدين مصدرًا للتخلف الاقتصادي والسياسي في الدولة العثمانية حكومة ومجتمعًا. وتعتبر العسكرية هويتها المؤسسية؛ أي حرفيّتها ووضعيتها (بمعنى إيمانها بالتكنولوجيا والعلم)، في صراع مباشر مع الهوية السياسية الإسلامية، أي إن الهوية الإسلامية من شأنها أن تؤدي إلى الشرذمة والتقاتل داخل المؤسسات العسكرية نفسها؛ لأنها تتيح أيديولوجية شرعية تغطي على الكمالية، وتحوز دعمًا موروثًا ضخمًا. فبعد الهزيمة في حروب البلقان (١٩١٢-١٩١٣)، تشكلت القاعدة الأخلاقية العسكرية حول مفاهيم أساسية هي الواجب والوطن وحماية الدولة، مع التركيز على العلم بوصفه المفاهيم المرشدة الوحيدة في الحياة.[١١] بتعبير آخر، بدأ العسكر يرون في الأيديولوجيات المنافسة (الدينية والعرقية) خطرًا على التماسك، وبدأوا في تعريف الوحدة العسكرية عن طريق استبعاد أي ولاءات أو أيديولوجيات دينية، وهكذا صار الإسلام عمومًا، والإسلام السياسي خاصة، قوة من شأنها إحداث استقطاب وتشتيت وحدة المؤسسة العسكرية.[١٢]

اتبعت المدارس العسكرية تعليمًا وضعيًا، وركزت على الوطنية بوصفها حلًا لتفسخ الإمبراطورية العثمانية. ولأن المؤسسات التقليدية، القائمة على الرؤية الكونية الإسلامية، عارضت إصلاحات التحديث في بداية القرن التاسع عشر، فقد رأى كثير من الطليعة الأتراك، والمتطرفون الكماليون بعدهم، في الدين عمومًا أحد عوامل التخلف. كما كانت الأخلاق المهنية العسكرية ترى في الهوية الدينية مصدر صراع في قضية الولاء والواجب بين الدولة والإسلام. وكانت تسعى إلى إيجاد منظومة أخلاق قائمة على المهنية، فلم تتورع عن إخضاع الإسلام لمشروع أكبر لبناء الأمة. وقد سعت المؤسسة العسكرية، من خلال المهنية، إلى اكتساب استقلالها في مواجهة المؤسسة الدينية والأسرة الحاكمة.

وقامت المؤسسة العسكرية بدراسة الطريقة التي تحولت بها كنائس البلقان إلى دعائم لبناء مؤسسات الدولة، وإلى أدوات لخدمتها. وقد اتخذ القادة العسكريون الأتراك من التجربة البلقانية نموذجًا في محاولة خلق إسلام مؤمم يدعم سلطة الدولة ويضبط المواطنين لخدمة الأمة، بمعنى أن المؤسسة العسكرية أرادت استغلال الإسلام في غرس الإحساس بالواجب والولاء، والتحكم في الجسم والعقل لخدمة الأمة. فمنذ عام ١٩٢٣، وحتى عام ١٩٥٠، ظلت تركيا تحكم بنظام الحزب الواحد، وظلت المؤسسة العسكرية واحدة من الأدوات الرئيسة في أيدي المؤسسة الحاكمة. أما فهم العسكرية التركية للدين وما يتعلق به من مفاهيم ومخاوف فقد صاغته قيادة حزب الشعب الجمهوري الكمالي. وكانت المؤسسة العسكرية هي حارس سياسة الحزب الواحد وامتدادًا لهذا الحزب، وصارت المؤسسة الرئيسة لخلق الأمة الجديدة. ومن ثم سعت إلى إزالة كافة الحواجز في طريق مشروع بناء الأمة العلمانية، وقد حدثت حركات تمرّد باسم الإسلام قادها زعماء دينيون ضد التحديث. فقد كانت حركة الشيخ سعيد في عام ١٩٢٥، وتمرّد أهل مينيمن في عام ١٩٣٠، نقطتي تحول في العلاقة بين الدولة والإسلام.[١٣] وقد صارت المؤسسة العسكرية أشد تطرّفًا بعد التمردين، وسعت إلى إزاحة الإسلام عن الحياة العامة، وقد صارت أكثر صرامة في فرض العلمانية فكرًا وتطبيقًا في المجتمع. وسرعان ما صنعت المؤسسة العسكرية فهمها الخاص للإسلام. وبرغم أن إطار هذا الفهم صاغته العلمانية اليعقوبية والالتزام بمبدأ العلم والرغبة في التحول إلى دولة وطنية أوروبية يستبعد الدين فيها من المجال العام، ويحل مكانه العلم والعقل، فقد أدرك العسكر دور الدين كعنصر تماسك يحقق الاندماج الاجتماعي، وكمصدر يمكن أن يدفع روح التفكير المدني، وأيديولوجية يمكن استخدامها لتعبئة الجنود العاديين في فترات الصراع عن طريق التذكير بالتاريخ العسكري العظيم للسلاجقة والعثمانيين، وروح الغازي والشهيد حماة الدين والأمة.[١٤] لكن هذه الأيديولوجية الكمالية المدعومة من العسكر رفضت أي دور عام للمؤسسات أو الشبكات الإسلامية في تركيا الجديدة الجمهورية.

ومع قدوم نظام التعدد الحزبي، صار الإسلام هوية معارضة للسلطوية الكمالية، ومن ثم تحتّمت عودته إلى صدارة المشهد السياسي. فقد أحدثت المساعي الجمهورية لفرض العلمنة الشاملة على الحياة الاجتماعية والسياسية عداوة عميقة ومقاومة لا يمكن محوها بالقوة وحدها. ولم تراع النخبة الكمالية أن الإسلام التركي مكوّن يدخل في مختلف ثنايا الحياة الاجتماعية، وهو أيسر في تعبئة الجماهير من قومية عرقية مفتعلة، أو من توجه اشتراكي. كان الحزب الديمقراطي أول صورة من صور المعارضة الحزبية، وظهر بنجاحه في انتخابات ١٩٥٠. وقد استخدم الدين كأداة لمواجهة سلطة حزب الشعب الجمهوري والمؤسسة العسكرية ليتيح لنفسه فضاءً أوسع. وأعادت هذه الطبقة السياسية والاقتصادية الجديدة تعريف الإسلام كأحد العوامل الانتخابية لحشد المزيد من الدعم لأجندتها السياسية. وقد عاودت الجماعات الدينية الظهور مع نظام التعدد الحزبي، واستأنفت نشاطها. وكما حاول الحزب الديمقراطي توسيع نطاق الحرية الدينية عن طريق انتقاد إصلاحات مصطفى كمال الجذرية، فقد أدى ذلك إلى اعتقاد المؤسسة العسكرية بأن الحزب الديمقراطي يعارض أصل الأيديولوجية والتقديس الذي يحيط بشخصية مصطفى كمال نفسه، وبدور العسكر المحوري بوصفهم حماة الدولة. فقد منع الحزب الديمقراطي في بعض الأوقات زيادات المرتبات للمسؤولين العسكريين، واستخدم عددًا من الوسائل لتهميش دور العسكر في الحياة السياسية المدنية. وقد أدى إحياء الهوية الإسلامية التركية والخوف من تهميش الأيديولوجية الكمالية إلى تطرف القيادات العليا من الهيئة العسكرية.

أدى الانقلاب العسكري في عام ١٩٦٠ إلى إزاحة الحزب الديمقراطي عن المسرح السياسي، وإلى إعدام رئيس الوزراء المنتخب ديمقراطيًا والمحبوب عدنان مندريس مع اثنين من أبرز وزرائه، وقد أبرز هذا وحشية المؤسسة الكمالية وإصرارها على الاحتفاظ بالسلطة والعلاقة السيئة بين المؤسسة العسكرية وغالبية المجتمع التركي الأناضولي السني الذي تسعى المؤسسة العسكرية إلى حكمه. وصارت المؤسسة العسكرية ترتاب في سلطة الانتخاب وتتشكك في قدرة

المجتمع التركي على أن «يؤتمن على الديمقراطية». ومن ثم فقد أنشأت حكمًا موازيًا من خلال مؤسسات للدولة مستقلة والمحكمة الدستورية ومجلس الأمن القومي، بهدف تقييد سلطة الحكومات المنتخبة من الشعب. كما بدأ العسكر في تصعيد دور الكمالية بوصفها المصدر الرئيس للهوية القومية والولاء، وكنموذج للحكم والتقدم في مواجهة الأيديولوجيات الإسلامية واليسارية. ولأول مرة في السبعينيات، دخلت حركة إسلامية مستقلة بزعامة نجم الدين أربكان البرلمان من خارج نطاق يمين الوسط الرسمي في الطيف السياسي التركي؛ بل صارت الحركة أهم شريك في الائتلاف في سلسلة من الحكومات، وقد استفز ذلك المؤسسة العسكرية ضد الفاعلية الجديدة والحركات السياسية الديمقراطية الإسلامية التي فشل انقلاب ١٩٦٠ في قمعها.

واجه المجتمع التركي في السبعينيات أزمة اقتصادية ومواجهات دامية في الشوارع بين القوى اليسارية واليمينية، وفي أوج الحرب الباردة بدأت العسكرية التركية في اعتبار الشيوعية وليس الإسلام الخطر الأكبر. وقد مثلت الجدلية غير المستقرة بين الفكر الإسلامي والعلمانية الكمالية تطورًا موازيًا، لكنه غير متداخل. وعندما قام انقلاب عسكري جديد في عام ١٩٨٠ بقياد الجنرال كنعان إيفرين، قدمت المؤسسة العسكرية الكمالية مع التوليفة التركية الإسلامية لأول مرة كأيديولوجية مكملة لإنهاء التشرذم الاجتماعي للأمة، مع مراعاة الخطوط الطبقية والطائفية والعرقية. وقد أبرزت هذه النقلة الجيدة مدى إخفاق الكمالية التركية في الحفاظ على تماسك المجتمع التركي، أو اكتساب شرعية عميقة الجذور.

ومع الغزو السوفييتي لأفغانستان في عام ١٩٧٩، بدأ حلف الناتو في التسامح مع الإسلام السياسي؛ بل واستخدامه أداة ضد الشيوعية. ومع وجود الانقسام الحاد بين اليمين واليسار في المجتمع التركي في السبعينيات، ساعد انقلاب ١٩٨٠ على التقريب بين الجماهير المحافظة والمؤسسة العسكرية. فقد استهدف قادة الانقلاب هذه المرة الجماعات اليسارية والكردية، وحاولوا استخدام توليفة إسلامية تركية أليفة كجرعة مضادة للخطر الشيوعي المزعوم

في تركيا. وأدرك العسكر إمكانية أن يؤدي الإسلام دورًا مادة جديدة لتماسك المجتمع تتغلب على الانقسامات العرقية المتزايدة داخل المجتمع التركي التي تمثلها الحركة الانفصالية الكردية، وهكذا، أعيد تقديم الإسلام من خلال التعليم العام ليطبع جيلًا جديدًا على الولاء للدولة، وعلى الاعتزاز بكونهم أتراكًا مسلمين. وصار هذا الطرح الإسلامي التركي الأيديولوجية الأساسية للعسكر لإعادة تعريف الدولة واكتساب الشرعية التي أخفقت الكمالية الصماء في تحقيقها. ولم يكن من باب المصادفة أن كان لجماعة غولن في بداية الثمانينيات اتجاه شديد الإيجابية نحو المؤسسة العسكرية، حتى إن غولن نفسه اتخذ منها نموذجًا لتنظيم جماعته؛ بل طالب أتباعه بقدر من الانضباط يشبه الالتزام بالواجب العسكري.[١٥] وكأغلب علماء السنة، كانت لغولن نظرة مقدِّرة للمؤسسة العسكرية بسبب دورها المركزي في الدولة العثمانية، وبسبب خوفه من الفوضى والأخطار الخارجية على الأمة التركية. ولم تكن هذه النظرة المقدِّرة لتزول إلا في العقد الأخير بسبب تجدد الاضطهاد العسكري الكمالي الذي دفع غولن وجماعته إلى انتقاد علني للمهمة التي منحها العسكر لأنفسهم، وهي حراسة أيديولوجية معينة وليس الدفاع عن الوطن.

وبعد انقلاب ١٩٨٠، تشكّلت أول حكومة مدنية بقيادة رئيس الوزراء تورجوت أوزال، الذي ينتمي إلى الطريقة الصوفية النقشبندية وله صلات وثيقة بشبكات إسلامية أناضولية. وقد ساعدت سياسات العولمة والسياسيات الاقتصادية الليبرالية التي اتبعها أوزال على خلق طبقة صناعية بورجوازية أناضولية سنية جديدة. وسيصل الأمر بهذه الطبقة إلى أن تتفوق على منافستها المتمثلة في المؤسسة الاقتصادية والسياسية الكمالية المعروفة بـ«الأتراك البيض» في إسطنبول وأنقرة. كما كانت الشبكات الأناضولية المسلمة السنية في موقع أفضل لاستخدام فضاءات الفرص الاقتصادية والسياسية الجديدة من غيرها من الجماعات. فقد استخدم هؤلاء اللاعبون الجدد الهوية الإسلامية التي كانت تهمشها النخبة الكمالية، وتصمها بأنها السبب في تخلف تركيا في تحدي سلطوية الدولة واقتصادها المغلق. ومثّلت هذه الطبقة أيضًا مراكز قوى سياسية

واقتصادية وثقافية تعبّر عن مطالب التمثيل التي ترفعها الغالبية السنّية الأناضولية، أي إن الهوية الإسلامية نفسها لم تكن حافز التغيير، بل كانت تستخدم كعنصر حركة في مواجهة مؤثرات قوى السوق؛ بل أداة تتمكن بها النخبة الجديدة من احتلال مكان لها في السوق المتنامي العالمي حتى وصلت إلى القصر الرئاسي في حي كانكايا في أنقرة. وعندما صار تورجوت أوزال رئيسًا بوصفه أحد أتباع النقشبندية الحديثة وصاحب الصلات بالجماعات السنّية الأناضولية بما فيها جماعة غولن، فقد وفّر لهم الحماية من الاضطهاد على يد غلاة البيروقراطية والعسكرية. وقد انتهزت هذه البورجوازية الجديدة الفرصة وصارت قوة تتمتع بتعليم عالٍ وحراك صاعد وثقة كبيرة من الناحية الثقافية في مواجهة السلطوية الكمالية، وعبادتها غير العقلانية العتيقة لشخصية «الزعيم العظيم»، كما قدمت طريقًا بديلًا نحو الحداثة والتقدّم.

عندما أخفقت المؤسسة الكمالية في استيعاب هذه القوى الجديدة التي ساعدت، عن غير قصد، في إطلاقها مع الإصلاحات الليبرالية في الثمانينيات، فقد سعت إلى تجريمها من خلال ما أصبح معروفًا بعملية «الانقلاب الناعم» في ٢٨ فبراير. وتوصف أحداث ٢٨ فبراير ١٩٩٧ بأنها «انقلاب ناعم»؛ لأن المؤسسة العسكرية والبيروقراطية والقضائية عبّأت المؤسسات التجارية والتكتل الإعلامي التابع لها لإجبار رئيس الوزراء نجم الدين أربكان، وهو أول زعيم ائتلاف إسلامي سياسي صريح، على الاستقالة. وكان وراء هذه الحملة العامة رسالة لا تُخطئ وهي أن تستقيل حكومة أربكان «طواعية» أو يجبرها الجنرالات على ذلك. وفي ذلك اليوم في اجتماع مجلس الأمن القومي، أجبر رئيس الأركان رئيس الوزراء أربكان على التوقيع على قائمة من الإجراءات الاحترازية ضد من سموا بـ«الرجعيين الإسلاميين» قبل أن يُجبر هو نفسه على الاستقالة في يونيو ١٩٩٧. ويعرف هذا الانقلاب الناعم كذلك باسم «عملية ٢٨ فبراير»، لأن الانقلاب لم يقف عند الإطاحة بالحكومة الائتلافية بزعامة حزب الرفاه؛ بل شمل عملية تسمح لمؤسسات الدولة، لاسيما العسكرية والبيروقراطية، بمراقبة كافة الأنشطة الإسلامية وتجريمها وتوصيفها بأنها خطر على الأمن. بل وسعت

المؤسسة الكمالية إلى آخر نفس إلى وضع إطار قانوني مؤسسي دائم من شأنه أن يستبعد كل المسلمين الأتراك الناشطين أو الملتزمين من الفضاءات السياسية والتعليمية والتجارية. وكما يقول أندرو مانجو، وهو من كبار الخبراء في شؤون السياسة والمجتمع التركي: «كانت عملية ٢٨ فبراير حملة نظمها العسكر لمحو الإسلام السياسي من التعليم والتجارة وغيرها من الأنشطة».[١٦]

كان اتباع «السياسة الأمنية» تجاه مطالب الهوية الإسلامية والكردية تدفع إلى تسييس المجتمع بشكل سريع. واستخدامنا لتعبير اتباع السياسة الأمنية يستند إلى مفهوم وضعه باري بوزان وأوول ويفر تقوم بموجبه الدولة بوصم حركات وجماعات دينية أو عرقية أو طبقية أو أيديولوجية معينة بأنها خطر على الأمن القومي أو على العالم كله. ومن ثم، تبرر استخدام العنف والإجراءات فوق القضائية ضدها.[١٧] وقد أدت الأصوات المطالبة بالهوية الإسلامية والكردية إلى المزيد من التصلّب في تطبيق السياسات الأمنية الداخلية في تركيا، وترسيخ الدولة الأمنية الوطنية التي وسّع العسكر فيها من دورهم الإشرافي حتى شمل مناطق مدنية، مثل القضاء والاقتصاد والتعليم والسياسة الخارجية.

كانت حركة غولن أقوى لاعب إسلامي في المجتمع التركي بعد حزب الرفاه بزعامة نجم الدين أربكان، مما دعا صقور الكمالية إلى إعلان الحرب على مساعي جماعة غولن للتأثير على الدولة والمجتمع التركيين. وطبقًا للتقارير العسكرية الداخلية استغلت الحركة كل فرصة لاختراق المدارس الثانوية العسكرية في إسطنبول وبورصا وأزمير. وبدأت المدارس والكليات العسكرية في نهاية الثمانينيات حركة تطهير بين طلاب هذه المدارس بسبب ادعاءات ارتباطهم بحركة غولن. والحقيقة أنه لم تكن هناك مؤامرة منظّمة لاختراق المدارس العسكرية، بل إن بعض الطلاب ممن يتعاطفون مع الرؤى الإسلامية أو غولن التحقوا بهذه المدارس كغيرهم من المواطنين. مع ذلك، فقد صوّر الكماليون هذا الحق الأصيل للمواطنين كنوع من الاختراق لاستبعاد الأتراك المتدينين أو المحافظين من المدارس العسكرية. فقد سعى قادة الجيش إلى تحصين المؤسسة العسكرية ضد هويات أو تقسيمات اجتماعية منافسة،

ويوجز إيرسال آيدينلي (وهو باحث في الشؤون العسكرية) الذهنية العسكرية في التالي:

> يمارس الجيش التركي سيطرة مطلقة على الإعداد الذهني لأفراده، وهو يستمد أفراده من قلب المجتمع، لكنه يبذل ما بوسعه ليجعلهم مستقلين عن الأفكار والتيارات القومية والدولية الشائعة. وليس الجيش التركي جيشًا للنخبة؛ ولكنه مؤسسة لصنع النخبة. فهو يأخذ طلابه من المدن الأناضولية الريفية مباشرة، ولكنه يدير مؤسساته بإصرار وحِرفية لتحويل هؤلاء الشباب الأناضول إلى نخبة اجتماعية جديدة فريدة. وهي عبارة عن جماعة، ليست داخل المجتمع تمامًا ولا خارجه تمامًا. وفي حالات كثيرة، يحمل الأقارب المباشرون لهذه النخبة الجديدة هويات اجتماعية وعرقية ودينية مشتركة معهم، لكن الضباط أنفسهم يكونون قد تخلّصوا من هذه الهويات من خلال عملية «التحوّل النخبوي» العسكري، وتشرّب الهوية المؤسسية.(١٨)

يقوم الجنرالات بتطهير المؤسسة العسكرية من الأتراك الأناضول المتدينين، لكنهم بذلك يعزلون أنفسهم عن الغالبية في مجتمعهم. ومن ثم، يعانون من تقلّص شرعيتهم.

وضعت المؤسسة العسكرية في التسعينيات نظام مراقبة معقّد لمنع المتعاطفين مع غولن من الالتحاق بها. وكان من بين طرق تحديد الانتماء للحركة التحري عمّا إذا كان الشخص قد قرأ كتب غولن أو استمع إلى خطبه، أو اشترك في إحدى مطبوعاته مثل سيزنتي، أو كان يقرأ صحيفة الزمان اليومية، أو شاهد برامج الحركة التليفزيونية، أو أرسل أبناءه إلى مدارس تابعة لفكر غولن. وقد كانت هناك عملية تتبع صارم من المؤسسة العسكرية وغيرها من مؤسسات الدولة المهمة لاستبعاد المتعاطفين مع غولن منها. فإذا ظهر أن أي ضابط عسكري يتعاطف مع أنشطة الحركات الإصلاحية الإسلامية التركية يبدأ تحقيق داخلي عسكري يشمل جانبًا نفسيًا، وفي بعض الحالات تعذيبًا بدنيًا.

ويمكن استخدام أي إشارة تدين ضد الضابط المتهم، ويتم فصله دون أن يكون له الحق في اللجوء إلى القضاء. ومن منظور المؤسسة العسكرية، فإن الضباط المنتظمين في الصلاة، الذين لا يشربون الخمر، أو لا يختلطون بكبار القادة العسكريين يضعون أنفسهم موضع الشك في ارتباطهم بحركة غولن أو غيرها من المؤسسات الدينية، ومن ثم يتم التخلّص منهم بغض النظر عن مدى كفاءتهم أو وطنيتهم. وقد قال أحد العسكريين المتقاعدين للمؤلف ما يلي:

> عندما كنت رقيبًا في عام ١٩٩٧ في بلوتاري، كنت أطلب من أمي وأخواتي ألا يزورونـي لأنهن كن محجبات. وتوقفتُ عن صلاة الجمعة حتى لا أعد عضوًا في جماعة دينية. كان من الصعب فهم ما يجري في تلك الأيام، فكيف للعسكرية التركية أن تصل إلى درجة اعتبار أي شكل من أشكال الورع أو الالتزام الديني بأنه خطر على الوحدة الوطنية وانضباط الجيش؟ فمن المسؤول عن فرض ذلك؟ كان انقلاب ٢٨ فبراير نقطة تحوّل أذنت بنهاية شرعية العسكر بين الأتراك المحافظين.

والحقيقة أن أغلب الترقيات العليا في الجيش منذ منتصف الثمانينيات كانت تستند إلى النقاء الأيديولوجي للمرشح وإخلاصه للأيديولوجية الكمالية وليس إلى الكفاءة. ونتيجة لذلك انخفضت الكفاءة الفكرية لهيئة أركان الجيش التركي بشكل كبير، كما فقد الجيش تأييد القواعد التركية المتديّنة المحافظة التي تمثّل الغالبية العظمى من المجتمع. باختصار، كانت المؤسسة العسكرية تعرّف التديّن السنّي التركي الأساسي بأنه خطر أمني، حتى قوّضت شرعيتها بين غالبية الأتراك بوصفها «حاملة شعلة النبي محمد».[١٩]

كانت قرارات ٢٨ فبراير بلا ريب معادية للديمقراطية، وانتهاكًا للحقوق المدنية والإنسانية على المستوى النظري والتطبيقي. وبرغم أن المؤسسة العسكرية رفضت الاعتراف العلني بها، فقد أنشأت قوة خاصة لتنفيذ عمليات التطهير داخل صفوف الجيش، وسمّيت «جماعة العمل الغربي». وكانت مهمتها تحديد السياسات وتوجيهها في الحرب ضد أي مظهر للإسلام في

الفضاء العام.[٢٠] ولمتابعة تطبيق هذه القرارات، شجّعت المؤسسة العسكرية بقوة على إنشاء مكتب خاص يُسمّى «مجلس المراقبة والتطبيق» تابع لمكتب رئيس الوزراء، وكانت أغلب القرارات تتخذ سرًا في هذه المؤسسات الرقابية الحكومية. أما المجلس الرقابي فقد بدأ في إرسال مجموعات خاصة من المفتشين، تضم أحيانًا بعض ضباط الجيش إلى المؤسسات التي يظن وجود صلات بينها وبين جماعات دينية؛ برغم أن أغلبها كان مسالمًا ومعتدلًا وغير مرتبط بالسياسة. وكانت المدارس والنزل الطلابية المرتبطة بحركة غولن تحظى باهتمام خاص من هذه المجموعات. وبناء عليه، تمّ القبض على عدد من الناس وفصل موظفين عموميين، وواجهت شركات خاصة يمتلكها أتراك أناضول متدينون مقاطعة منظمة ومضايقات. وبعد ٢٨ فبراير ١٩٩٧، صدرت تعليمات قادة الانقلاب لمجلس التعليم العالي باتخاذ إجراءات إدارية ضد جامعة الفاتح، وهي من مؤسسات التعليم العالي التي تنتمي إلى حركة غولن. ومن كان من الكماليين ينتقد السلطوية الكمالية أو يعبّر عن تعاطف مع الحركة كان يعاقب، حتى إن بعضهم فُصلوا من وظائفهم على الفور. إضافة إلى ذلك، قام أحد وكلاء النيابة العامة بدعم من المؤسسة العسكرية بإجراء تحقيق تطور في عام ١٩٩٩ إلى حكم بإدانة غولن نفسه. وطبقًا لقانون مكافحة الإرهاب اتُهم غولن بتشكيل «تنظيم غير قانوني» لتغيير الطبيعة العلمانية للدولة التركية. وطبقًا لوكيل النيابة اعتبر عدد من المؤسسات التركية السنّية القومية البارزة مثل صحيفة الزمان اليومية وقناة سمانيولو التليفزيونية، وآسيا للتمويل، وشركة إيشيك للتأمين، أعضاء في شبكة غير قانونية.

وكان رد فعل غولن أن اتبع استراتيجية تهدئة أثارت استياء الجماعات الليبرالية والإسلامية على السواء ممن كانوا يسعون إلى هزيمة السلطوية في تركيا.[٢١] وبرغم أن غولن اتخذ موقفًا مذعنًا تصالحيًا عندما اقترح على حكومة رئيس الوزراء الإسلامي أربكان أن تتنحى لتهدئة التوتر؛ فإن هذا لم ينجح في تهدئة قادة الانقلاب العسكري. مع ذلك، فإن بقية المجتمع التركي الرافضة للاستبداد الكمالي أعلنت عدم قبولها لهذا الإذعان، فقد أخطأ غلاة الكمالية

بشـدة فـي الحسـاب عندما ظنـوا أن المجتمع التركـي في بداية الألفيـة الجديدة يمكن ترهيبه، وأن يتلقى الأوامر كما كان الحال في الثلاثينيات والخمسـينيات. وكانـت الحقيقـة أن الطبقة الوسـطى الأناضولية التركية النشـطة ذات العلاقات الدوليـة لم تقبل أوامر من القطاعات الاسـتبدادية فـي المجتمع كماليين كانوا أم متديّنين. وقد أدت البيانات والسياسـات المتغطرسـة والقاسية التي اتخذها قادة الانقـلاب ١٩٩٧، بأعداد كبيرة من الأتـراك من كافة الخلفيات الأيديولوجية أن يخلصوا إلى أن المؤسسـة العسـكرية لم تكن ضد الإسـلام السياسي وحده؛ بل ضد الدين نفسـه، وضـد فكرة الحكم الديمقراطي المدني نفسـه في البلاد. وقد ثبت أن هذا كان ضربة قاسمة للمؤسسة العسكرية، وأن عملية ٢٨ فبراير كذلك عبّـأت المجتمـع التركي والطبقة الوسـطى الأناضولية الجديدة النشـطة لتطالب بالتمثيـل الحكومي، وبسـيادة القانـون والرقابة المدنية المنتخبة على المؤسسـة العسكرية والبيروقراطية التي تتبعها.

بعـد سلسـلة مـن الحكومـات الائتلافيـة الفاسـدة والعاجـزة بيـن عامي ١٩٩٧-٢٠٠٢، تمّ الاتفاق على إجراء انتخابات مبكرة في عام ٢٠٠٢ مع رئيس الوزراء بولنت أجاويد. وفي انتخابات ٢٠٠٢ فشـلت الائتلافات الحزبية الثلاثة فـي الحصـول على ١٠٪ من مجمل الأصوات وهي النسـبة المؤهلة للتمثيل في البرلمان التركي. وظهر حزب العدالة والتنمية، الذي أنشأه رجب طيب أردوغان وعبـد الله جول بعد قرار حظر حزب الرفـاه لنجم الدين أربكان والذي أصدرته المحكمة الدستورية، وفاز بالانتخابات العامة. ومرة أخرى، انزعجت المؤسسة العسكرية الكمالية وحلفاؤها المدنيون العلمانيون من خطر «استيلاء الأصوليين على السلطة» من جديد. وفي مواجهة ذلك، بدأت مجموعة من الجنرالات مرة أخرى سلسـلة من الأنشـطة السـرية للإطاحة بالحكومة المدنيـة المنتخبة، لكن الجنرال حلمي أوزكوك، الذي تولى رئاسـة الأركان في أغسـطس ٢٠٠٢، قاوم مساعي المخططين للانقلاب واستخدم سلطته لكبح جماح أنشطتهم السرية التي كان من شـأنها أن تؤدي، كما أصاب في تقديره، إلى رد فعل لا يمكن السـيطرة عليه من الطبقة الوسطى التركية التي كانت في حالة حراك شديد.

نهاية الهيمنة العسكرية الكمالية: موضوع تنظيم إيرجينكون

في مواجهة اكتساح حزب العدالة والتنمية للانتخابات في ٢٠٠٢، تمّ تنظيم مجموعة سرية داخل صفوف العسكر تُسمّى بشبكة إيرجينكون.[٢٢] وهي واحدة من الشبكات القومية العسكرية المدنية السرية لها صلات وثيقة بقوى الأمن، لاسيما الجيش، وحسب اتهامات المدعي العام فإن أعضاء التنظيم استهدفوا زرع الفتنة عن طريق اغتيال السياسيين والزعماء، وفي النهاية السعي إلى الإطاحة بحكومة حزب العدالة والتنمية بسبب انتمائها إلى الإسلام السياسي. وحتى اليوم، تمّت إدانة ٨٠٠ شخص في المحكمة بلا دليل مؤكد إلا نقدهم الصريح لحزب العدالة والتنمية. مع ذلك، فقد أثبتت البيانات أن إجراءات المحكمة قد أظهرت بوضوح وجود رغبة وخطط لمجموعة معيّنة داخل الجيش في إسقاط حكومة حزب العدالة والتنمية. وبسبب عدد من الخطط الدنيئة مثل عملية سليدج هامر التي سعت إلى إشعال حرب مع اليونان بهدف تبرير التدخل العسكري كمقدمة للقضاء على حزب العدالة والتنمية وحركة غولن. فقد استجابت الحركة أخيرًا لخطر الاضطهاد عن طريق السعي إلى إقامة تحالف مع أحزاب سياسية ومنظمات غير حكومية وجماعات ليبرالية، تهدف إلى إنهاء دور العسكر في السياسة التركية إلى الأبد، وإن السياسات قصيرة النظر والتهديدات المعادية للديمقراطية التي أصدرها العسكر، حوّلت قطاعًا كبيرًا من الشعب التركي ضدهم على نحو صريح. واليوم اتفقت حكومة حزب العدالة والتنمية وحركة غولن أخيرًا على استخدام كل الوسائل اللازمة لإعادة العسكر إلى ثكناتهم، وفرض السيطرة الديمقراطية المدنية النهائية على حكم الدولة. يقول أحد جنرالات الجيش المتقاعدين شاكيًا: «إن صحف الحركة وإذاعاتها ومحطاتها التلفزيونية تتصرف بنوع من الانتقام لإسكات كافة الأصوات والجماعات المناهضة لغولن».[٢٣] وتعبّر بعض المقالات المرتبطة بالدوائر الكمالية عن مشاعر مشابهة.[٢٤] والحقيقة أن وسائل الإعلام التابعة لحركة غولن في الوقت الراهن، وبعض الشخصيات العامة من المثقفين يعبّرون أكثر من غيرهم عن انتقادهم ضلوع العسكر في السياسة، وتورّط كبار جنرالات

الجيش في قضايا إساءة استخدام السلطة وقضايا فساد عديدة. ولا يستهدف هذا النقد العسكرية من حيث هي مؤسسة، ولا يشكك في الحاجة إلى جيش قوي، لكنه يهدف إلى إعادة تعريف مهمّة الجيش بأنها حماية وحدة أراضي الوطن وليس حماية أيديولوجية متكلسة أصبحت عائقًا لتقدّم البلاد وتحديثها. ويقدّم عقيد بالخدمة التقييم التالي:

> تقوم حركة غولن بعمل ممتاز إذ تفضح نقائص العسكر ومخالفاتهم القانونية داخل المؤسسة العسكرية، لاسيما الفساد الذي يمارسه جنرالات الجيش في حياتهم. فقد كشفت صحيفة الزمان اليومية أن جنرالات الجيش يستخدمون الجنود العاديين لقضاء حاجاتهم الشخصية أو حاجات زوجاتهم، فإنني أسعد كلما قرأت تقريرها الذي يرد فيه: «إننا نرسل هؤلاء الجنود لخدمة الوطن لا ليعملوا «مراسلة» أو خدمًا في بيوتكم». فقد حان الوقت لفضح هذا المستوى المخزي من الفساد، فأنا أعرف أن هؤلاء الجنرالات والقيادات العليا في الجيش، يحاولون أن يدافعوا عن أنفسهم بتصوير صحيفة الزمان اليومية بأنها معادية للكمالية أو للعسكرية، لكنني لا أصدقهم. فإن مكتب رئيس الأركان لا يُحسن أداء عمله ونحتاج إلى هذه الكشوف الإعلامية لتصحيح سلوك العسكر وضبطه. وأنا معجب بما تفعله صحيفة الزمان.(٢٥)

ويقول ضابط شاب آخر يخدم في إسطنبول:

> الجماعة [حركة غولن] هي رقيبنا الخاص. فأعضاؤها يقومون بعمل رائع في كشف المخالفات داخل الجيش، ونحن نحتاج هذا الاهتمام الإعلامي بالجيش للقضاء على حياة الترف التي ينغمس فيها الجنرالات الذين انفصلوا، ليس عن الناس العاديين فقط، بل عن المسؤولين داخل المؤسسة العسكرية نفسها. وهذا هو السبب في عدم صدور رد فعل قوي من جانب المستوى الأدنى من ضباط الجيش عندما تمّ سجن الجنرالات. واسمح لي

> أن أقول لك التالي: إن التغطية الإعلامية التي تقوم بها الجماعة للمؤسسة العسكرية يزعجني، وأحيانًا يغضبني، لكنهم يقومون بدور إيجابي في إجبار الجيش على أن يكون شفافًا ومسؤولًا أمام السلطة المدنية.(٢٦)

والحقيقة أن صغار الضباط لم يقوموا برد فعل يُذكر على اعتقال عدد كبير من الجنرالات.

يقول عقيد متقاعد حديثًا:

> زاد تورّط المؤسسة العسكرية في السياسة على حساب مهمتنا الأصلية. فعلى المؤسسة العسكرية أن تدرك أننا جيش أمة مسلمة، فالإسلام جزء لا يتجزأ من تاريخنا وهويتنا. ولا ينبغي أن نخشى الإسلام، فالأمور حتمًا ستتحسن إذا عاد الجيش إلى ثكناته، ومد الجسور مع الشعب.(٢٧)

يتمتع الجيل الأصغر من الضباط بفهم أكثر مرونة لدور الإسلام في تاريخ تركيا وهويتها. وهم يؤكدون على أن المجتمع المدني والديمقراطية وحقوق الإنسان عناصر جوهرية لا غنى عنها في تركيا الحديثة. وقد قال لي أحد أعضاء جماعة غولن البارزين ما يلي:

> نحن نحب جيشنا، وقد كنت من أنصار حزب الحركة القومية، عندما كنت طالبًا في الجامعة، وكنت دائمًا معجبًا بجيشنا ولكن ليس بهؤلاء الجنرالات الفاسدين البدناء الأثرياء غير الأكفاء، فهم غرباء على هذا المجتمع، وقد دمروا شرعية الجيش بين الناس. كيف أحترمهم عندما أسمع أن خطة سليدج هامر تشمل تدمير مسجد، لا بد أنهم فقدوا عقولهم.(٢٨)

مع ذلك فهناك مجموعات أخرى داخل الجيش تعتبر حركة غولن خطرًا خبيثًا. فقد قال رائد بالخدمة:

> إن هـدف حركـة غولن هو تدميـر الانضباط العسـكري، واختراق الجيش بغرض هدم أهم مؤسسـة علمانية أنشـئت لحماية الطبيعة الكمالية للدولة. إن هدفهم هو تحويل تركيا إلى شـيء يشـبه حال باكسـتان اليـوم حيـث الجماعات الإسـلامية تخترق المؤسسـات الأمنية، وحيث تدور حرب بين الجيش الباكستاني وقوات الشرطة ووكالات الاسـتخبارات بسـبب اختـراق الهويـة الدينيـة لها. ولا يمكن أن نسمح أن يحدث هذا في تركيا.(٢٩)

وقد أثار عدد من ضباط الجيش المتقاعدين الناشطين الذين تحدثت معهم شكوكًا حول مساعي حركة غولن لتحويل الجيش إلى قوة شرطية، لا يتم تعيين كبـار قادتهـا إلا بموافقة إحدى شـبكات غولـن داخل القوة الشـرطية ووكالات الاستخبار. وقد تمّ تسريب سلسلة من الخطط العسكرية السرية للإعلام تكشف اسـتهداف حركة غولن.(٣٠) في هذه الخطط، يسـتهدف العسكر الحركة صراحة، وكذلـك الحكومة المنتخبة بوصفهما «عدوًا داخليًا» لابد من دحره وإقصائه عن السـلطة. وقد قام بتسـريب هذه الخطط السـرية بعض ضبـاط الجيش المؤيدين للديمقراطيـة. وصـارت حركة غولن أشـد هجومًـا على كبار القـادة في الجيش نتيجة هذه التسريبات.

الحكومة المدنية وحزب العدالة والتنمية

برغـم التوترات مع المؤسسـة العسـكرية العلمانية؛ ظل غولـن بعيدًا عن الأحزاب الإسـلامية فـي تركيا، وحاول في الوقت نفسـه أن يحتفظ بصلات مع أحزاب يمين الوسط، ومنهم بولنت أجاويد الزعيم الديمقراطي الاشتراكي. كما احتفظ غولن بعلاقة هادئة مع أكبر السياسـيين الإسـلاميين في ذلك الوقت وهو نجم الدين أربكان، الذي كان يتزعم (بشـكل مباشـر أو غير مباشـر) ثلاثة أجيال متتاليـة من الحركات والأحزاب الإسـلامية بداية من السـبعينيات، وهي: حزب الإنقـاذ القومي، وحزب الرفاه، وحـزب الفضيلة. كان غولن يعارض دائمًا فكرة حزب سياسي إسلامي صريح لأسباب عديدة:

أولًا، إن الانخراط المباشر في السياسة المستندة إلى الدين يعني إهانة الدين. ويفضل غولن إحداث التأثير بطريق غير مباشر لم يلوّثه الانخراط العميق في السياسة.

ثانيًا، من شأن ممارسة السياسة أن تبدّل الأولويات، فبدلًا من أن تكون المبادئ والمثل الأخلاقية، يكون الهدف الوصول للسلطة، ويلي ذلك الوقوع في فخ المصالح السياسية الشخصية والخصومة وغيرها من العوامل التي تدخل في المعادلة السياسية.

ثالثًا، هناك علاقة متوترة بين العسكرية التركية والمجتمع الإسلامي، وأي حزب إسلامي يتولى السلطة يخاطر بإذكاء المعارضة العسكرية لكل ما يتعلق بالأجندة الإسلامية في تركيا.

عندما تولى تورجوت أوزال رئاسة الوزارة في تركيا في الثمانينيات، أنشأ غولن علاقة وطيدة به. ويمكن القول إن أوزال هو أهم شخصية سياسية تركية منذ أتاتورك، فقد أجرى الرجل سلسلة من الإصلاحات الكبرى نقلت تركيا إلى الاقتصاد العالمي من خلال الخصخصة وانفتاح الاقتصاد الذي نتج عنه ازدهار استثنائي لمجال الأعمال التركي، ما زال قائمًا حتى الآن. وبعد وفاة أوزال، أنشأ غولن علاقات طيبة بأول رئيسة وزراء في تركيا، وهي تانسو تشيللر، التي حاز حزبها «الطريق المستقيم» على دعم كبير من العناصر المحافظة والمتديّنة في البلاد، بمن فيهم أتباع النورسي. لكن غولن صدم فيها في ما بعد حين اكتشف فسادها وسياساتها الانتهازية، التي كانت تغازل المؤسسة العسكرية بنفس القدر الذي تغازل به الدوائر الدينية.

وكذلك كانت لغولن علاقات وثيقة بالائتلاف الحكومي بزعامة بولنت أجاويد ودولت باهتشيلي، من حزب الحركة القومية. والحقيقة أن القيادات الدنيا في حزب الحركة القومية أقرب إلى التوجه الديني من القيادات العليا، ويعتبرون القومية التركية ممتزجة امتزاجًا كاملًا بأمجاد التاريخ الإسلامي العثماني التركي. وبسبب السياسات العسكرية التي تستهدف إقصاء الإسلام تمامًا من الفضاء العام، تغيّر موقف الأتراك المحافظين الذين صوّتوا لحزب الحركة القومية؛

ذلك أن قيادة الحزب أيدت الهجوم العسكري العنيف على الدين، ولم تعارض الحملة المعادية للحجاب، ومشروعات القوانين التي تستهدف إقصاء كل من له صلة بالدين من المناصب الحكومية. ولذلك فقد ترك كثير من القواعد الانتخابية الأناضولية حزب الحركة القومية. وكذلك أحسوا بالاغتراب عن جماعة غولن. فأتباع حركة غولن أكثر ميلًا للبراغماتية في اختياراتهم السياسية وتصويتهم على القضايا المختلفة وفي عقد تحالفاتهم المحلية. فليس الدين هو المعيار الوحيد لضمان دعمهم، لكنهم لن يدعموا المرشحين الذين يبدون العداء الصريح للدين، ويفضلون المرشح «النظيف» غير الملوّث سياسيًا. وفي هذا السياق يمكن أن تذهب الأصوات لأي حزب أو مرشح.

لكي نفهم الطبيعة المتغيّرة لارتباط جماعة غولن بالسياسة (أي تحالفها الوثيق مع حزب العدالة والتنمية) علينا أن نفهم السياق الاجتماعي السياسي المتغيّر، وكذلك الضغوط التي تمارسها المؤسسة العسكرية على الحركة. فمنذ نهاية الثمانينيات والتسعينيات، دافعت كل الحكومات المدنية، لاسيما حزب الوطن بزعامة تورجوت أوزال وحزب الفضيلة بقيادة تانسو تشيللر والديمقراطيين الاشتراكيين بقيادة بولنت جاويد، عن حركة غولن ضد غلاة الكمالية، لأن الحركة التزمت التزامًا صارمًا باستراتيجية التهدئة، وفضّلت التركيز على الصلات غير الرسمية مع السياسيين بهدف الاحتفاظ بمسافة واحدة من كل الأحزاب السياسية. وقد تغيّرت هذه الاستراتيجية جذريًا بعد انتخابات ٢٠٠٢ كرد فعل لتكتيكات العسكر العدوانية الرامية إلى الإطاحة بحكومة حزب العدالة والتنمية، وإلى تجريم الأنشطة الاجتماعية والثقافية لحركة غولن، فما العوامل التي تفسّر هذا التحوّل عن التهدئة والتأقلم؟ وهناك عدة نقاط تلقي الضوء على هذا التحوّل، إحداها انهيار أحزاب يمين الوسط نتيجة للتدخل العسكري في عام ١٩٩٧، الذي استهدف قواعدهم الجماهيرية عن طريق إقصاء شبكاتها المحافظة الدينية، كما تمّ تسريب سلسلة من الخطط العسكرية السرية ونشرها على الناس. وكانت هذه الخطط تسعى إلى القضاء على حركة غولن بادعاء ارتباطها بالإرهاب والأنشطة غير القانونية.[٣١] هذا الشعور المشترك بالخطر،

الذي يواجه كلًا من حزب العدالة والتنمية وحركة غولن خلق تحالفًا ضد هجوم المؤسستين البيروقراطية والعسكرية الكمالية. ثالثًا، ساعدت قوانين التجانس التي فرضتها عضوية الاتحاد الأوروبي على خلق بيئة سياسية أكثر حرية بالنسبة إلى حركة غولن وغيرها، سمحت بالمشاركة الصريحة في الأنشطة السياسية، وبدعمها حزب العدالة والتنمية الذي أعلن التزامه بعملية الانضمام للاتحاد الأوروبي واستمرار التحوّل الديمقراطي وإعمال سيادة القانون.

برغم وجود اختلافات كبيرة في المنهج بين حزب العدالة والتنمية وحركة غولن في ما يخص السياسة، فالعلاقة بينهما تكافلية؛ استفاد منها الطرفان كثيرًا وليس دائمًا. هذه العلاقة النفعية مصدر قلق، إن لم يكن خوفًا، لدى القطاعات العلمانية في المجتمع التركي. فبرغم أن حركة غولن دعمت على مضض حزب العدالة والتنمية في انتخابات ٢٠٠٢ بسبب القلق من إعلان الجذور السياسية الإسلامية للحزب، والمخاوف المتعلقة برد الفعل الدولي على انتصار انتخابي لحزب ذي ميول إسلامية. لكن الحركة صارت أكبر مؤيد لحزب العدالة والتنمية في الدورة الانتخابية التالية في انتخابات ٢٠٠٧ و٢٠١١. وكما أعلنت المؤسسة الكمالية من خلال منافذها الإعلامية السعي نحو القيام بـ«انقلاب ناعم» آخر، فقد تخلّت الحركة في هذه المرة عن المهادنة، واستخدمت وسائلها في دعم حزب العدالة والتنمية. وبرغم هذا التحالف الجديد في مواجهة عدو مشترك؛ فهناك عدة نواحٍ سياسية تتعارض فيها مواقف حركة غولن وحزب العدالة والتنمية. فهناك وزراء مهمّون في حزب العدالة والتنمية لا يرحبون بدخول ناشطي حركة غولن في عملية صنع السياسات، ورئيس الوزراء أردوغان نفسه ليس من أتباع حركة غولن ولا يريد اقتسام السلطة معها، ويسعى إلى حفظ المسافة بينه وبينها عن طريق دعم جميل تشيتشيك وبشير أتالاي، وهما ناقدان بارزان لغولن. ولأن علاقات حركة غولن بالأحزاب الأخرى في حالة يرثى لها في الوقت الراهن؛ يحظى أردوغان بشعبية كبيرة بين أعضائها وهو مطمئن إلى أن غولن ليس لديه حزب بديل عن حزب العدالة والتنمية.

ظلت جماعة غولن داعمًا رئيسًا لحكومة حزب العدالة والتنمية عن طريق التصويت له في الانتخابات ودعمه في منافذها الإعلامية القوية. ولقد تحالفت الحركة نفسها مع الحكومة لإحداث التغيّرات القانونية والإدارية المطلوبة. وأعلن عدد من وزراء حكومة حزب العدالة والتنمية عن معارضتهم لأنشطة الحركة بوصفها جماعة ضغط، ولتوظيف مسؤولين حكوميين من مؤيدي غولن. وطبقًا لتقارير السفارة الأمريكية التي صدرت عن موقع ويكيليكس وبعض كبار ضباط الشرطة المتقاعدين، تتحكم حركة غولن في قوة الشرطة الوطنية، كما يدّعون أن الحركة تستهدف السلطة القضائية لكسب النفوذ.[٣٢] ويساور المؤسسة القديمة قلق متزايد من اتساع هذه السيطرة على قوات الشرطة الوطنية في تركيا، فهذا من شأنه أن يُعرّض الصحفيين والباحثين للتضييق، وربما الحبس إذا تجرؤوا وكتبوا شيئًا ينتقد حركة غولن. وبناء على مقابلات شخصية أجريتها، أقول إن الحركة لها نفوذ داخل قوات الشرطة، لكن ادعاءات سيطرتها عليها بها مبالغة كبيرة.

وفي السنوات الأخيرة صدرت انتقادات لنفوذ حركة غولن من داخل حكومة حزب العدالة والتنمية أيضًا، على سبيل المثال، أعلن كلٌ من جميل تشيتشيك، المتحدث الحالي باسم البرلمان، ووزير الداخلية الأسبق، وبشير أتالاي نائب رئيس الوزراء الحالي، أن جماعة غولن تقحم نفسها في عمليات صنع القرار وتعيّن أتباعها في الجهاز الحكومي. وفي الحالتين، كانت جماعة غولن ضالعة في الضغط بشأن عدد من القضايا.[٣٣] فليس معروفًا عن تشيتشيك وأتالاي اتخاذ مثل هذه المواقف المباشرة من أي حركة اجتماعية؛ إذ يمثّل كلاهما «الطرق القديمة في حكم الدولة»، أي الحكم بلا تدخل من المجتمع المدني؛ فقد أدهشني أثناء مقابلاتي الشخصية في أنقرة أن أسمع بعض المسؤولين الحكوميين والوزراء ينتقدون الحركة، لاسيما «ممارسة الضغط المنظّم» بشأن عدد من القضايا بعينها. إذ يؤمن هؤلاء المسؤولون والسياسيون بأن «الجهاز الحكومي» يعرف صالح المجتمع، ولا ينبغي لأي «جماعة ضغط» أن تتدخل في قراراته. يقول أحد كبار مستشاري وزير الداخلية:

تريد الحركة أن تملي علينا ما ترى أن فيه الخير للمجتمع، وعندما يطرحون شيئًا باسم «الشعب»، فإنهم يقصدون صالح الجماعة. لكننا نحن المسؤولين الحكوميين وحزب العدالة والتنمية أعلى من كافة جماعات المصالح الصغيرة. ويمكننا أن نصدر أحكامًا أصح بشأن ما فيه صالح الشعب. ويزداد السخط تجاه الحركة داخل حكومة أردوغان لأن الحركة تتدخل في كل إجراء أو تعيين، وأعتقد أن الخوف من أن يكون أتباع الجماعة مسؤولين عن تعيينات كثيرة داخل قوات الشرطة التركية يهدد صدقية قوات الشرطة في البلاد.(٣٤)

وعندما قلت لهذا المستشار، وهو موظف عمومي أيضًا، أن محاولة حركة غولن ممارسة الضغط في أمور السياسة العامة، حسب رؤيتها، شيء طبيعي، قال: «نعم، لكن لا يوجد جماعات أخرى في قوة حركة غولن لتوازن قوتها». إن العلاقة بين غولن وجهاز الدولة هو عملية صراع أيديولوجي أو مناظرة تتضمن حركة وحركة مضادة تجري على عدة مستويات في المجتمع وفي الدولة.

ويمثّل هذا مفارقة كبرى في حكومة حزب العدالة والتنمية الحالية، فهم يقدّرون دعم حركة غولن، لكنهم لا يرحّبون بتدخل الحركة الدائم في عملية وضع السياسات. ويعامل حرس الدولة القديم كافة أشكال الضغط من جانب القواعد الشعبية على أنها خطر على استقلالية الدولة. وهناك خلافات كبيرة بين الحرس القديم الذي يؤمن بأن جهاز الدولة هو خير من يدافع عن الصالح العام ويحدده من جانب، وأصحاب المفهوم الجديد لسياسة «من القاعدة إلى القمة»، الذي يقرّر أن الشعب هو الأفراد الذين من حقهم أن ينتظموا ويطالبوا جهاز الدولة بأن يحقق ما يرون فيه صالحهم. ويتعلق أصل الخلاف بين الحركة وحكومة حزب العدالة والتنمية الحالية بدور الحركات الاجتماعية في السياسة، وبإصرار الحركة على أن الفوز بالانتخابات لا ينهي الجدل السياسي. فقد نجحت الحركة في إعادة المؤسسة العسكرية إلى ثكناتها، ونزع الطابع العسكري عن المشهد السياسي. ونجحت كذلك في تقديم شكل جديد من السياسة عن طريق العمل

النشـط مع صنّاع القرار؛ بغرض صياغة سياسات الحكومة؛ إذ تؤمن الحركة بأن وظيفة المسـؤولين الحكوميين خدمة الناس، وليس تحديد ما هو صالح لهم من مواقعهم العليا.

أبعـدت حركـة غولـن نفسـها عـن الحكومـة في عـدد مـن قضايا السياسـة الخارجيـة. وممـا يثير الارتبـاك أن الحركة لا تؤيـد موقف حزب العدالـة والتنمية المنتقد للسياسـات الإقليمية العدوانية لحزب الليكود الإسـرائيلي، رغم الترحيب الشـعبي بهـذا الموقـف، وذلك مـن منطلق اتجاه التهدئة، وبسـبب مخـاوف مبالغ فيهـا مـن قدرة اللوبي الإسـرائيلي على الإضرار بمصالح تركيـا. كما تنتقد الحركة فتـور حمـاس الحكومـة للانضمـام إلى الاتحـاد الأوروبـي. فقد كان غولـن دائمًا يدافـع عـن اندماج تركيـا في المؤسسـات الأوروبية، لاسـيما الاتحـاد الأوروبي.[٣٥] وتقـوم رؤيته المؤيـدة للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي على أسـباب اجتماعية واقتصاديـة وسياسـية؛ إذ يعتبر غولن الاتحـاد الأوروبي عاملًا مهمًا من عوامل التحوّل الديمقراطي، وسـندًا كبيرًا لحقوق الإنسـان والحكـم المدني. وأحب أن ألخّـص محادثـة لـي مع غولـن في ما يلـي: الديمقراطية ضرورية للسـيطرة على التطرّف، ولإدماج الجماعات المهمّشة في النظام الاقتصادي والسياسي. والانضمام إلى الاتحاد الأوروبي لازم لترسيخ الديمقراطية في تركيا. وهكذا، فالوسـطية تسـتلزم دخـول تركيا إلى الاتحـاد الأوروبي. وقـد رفض غولن كل مـا قالـه ائتلاف معارضـة الانضمام إلـى الاتحـاد الأوروبي، ومنـه إن عضوية الاتحاد الأوروبي سـتؤدي إلى الاسـتغراق الثقافي والدينـي لتركيا في أوروبا، واسـتحالة القضاء على «العداوة المسيحية» الأصيلة للإسلام. ويختلف غولن مع هاتين الفكرتين اللتين تصدرهما الجماعات الإسـلامية والقومية المتطرّفة؛ فالرجـل يرى بإخلاص أن التفاعل مع مختلـف الثقافات، واللقاءات الإيجابية بين الأديان الإبراهيمية مصدر حركة وحيوية، وطريقة لتجديد شباب الجوانب العالمية في الإسلام.

خاتمة

أصبح فتح الله غولن أكبر زعيم ديني سياسي وأكثرهم تأثيرًا في تركيا لأنه استوعب طيفًا واسعًا من العوامل الفكرية والمادية المرتبطة بالسياسة الدولية والقومية. وفهم موجات التحوّل الاجتماعي السائدة، فقد كان لأعمال غولن دائمًا أهداف محدودة، ولم يتول الرجل شيئًا يفوق قدراته. وكانت سياسته الرئيسة دائمًا هي استيعاب نقّاده وخصومه وليس إهانتهم. كما سعى غولن إلى التعبير عن الحداثة بلغة إسلامية. أما نقّاده العلمانيون، فمازالوا متمسكين بمفاهيم القرن التاسع عشر في السياسة بوصفها إدارة، والعلمانية بوصفها أسلوب حياة جديد، وديانة العلم، وبالتأثير الاجتماعي الوضعي المحض.

يتميّز فهم حركة غولن للسياسة وللعملية السياسية عن فهم النخبة البيروقراطية العسكرية في أن هدفها السياسي هو إحداث تحوّل في المجتمع، عن طريق الارتقاء بالوعي الأخلاقي للأفراد، فبهذا تهدف الحركة إلى تطهير الجهاز الحكومي من الفساد المتفشي، ورفع كفاءة مؤسسات الدولة وشفافيتها، وإعادة الحيوية لأخلاقيات العمل العام الذي يهدف إلى خدمة الناس، والذي يعزّز من شرعية الدولة، ويخلق فضاءات فرص للقطاعات المهمّشة من الشعب الأناضولي.

- ١٠ -

نقّاد الحركة

إنهم لا يرون العالم من خلال العدسات التي نراه بها، فهم لا يؤمنون بالآخرة، ونحن نؤمن بها، والقيم التي نعتز بها لا تعني لهم شيئًا. نحن نطلب الآخرة والجنة والجمال الإلهي، ونقول إننا نفعل ما نفعل إرضاءً لله ولا شيء وراء ذلك، لكنهم لا يرون شيئًا وراء هذه الدنيا. ليست الشهرة أو المجد أو المنصب أو المال هي ما يحرّكنا، لكنها محور حياتهم. نقول إننا ينبغي ألا ننخدع بهذه الدنيا الفانية، وإننا ينبغي أن نفعل ما نفعل في هذا العالم الفاني، والآخرة ورضا الله نصب أعيننا. وعكس ذلك هو ما يفكرون فيه ويؤمنون به. نعلم أن شهوات الدنيا لها مذاق العسل وفعل السم، وأن كل لذة يتبعها ألم. ونؤمن أن كل لذة مشروعة كانت أو غير مشروعة هي فتنة في هذه الدنيا؛ لكنهم لا يفهمون هذه المعتقدات.

غولن[١]

يدور جدل شديد داخل تركيا وخارجها حول الأهداف النهائية لحركة غولن، يصرّ نقّاد غولن على أن هدف الحركة الهيمنة على المجتمع المدني التركي، وبعضهم يغالي فيؤكد أن هدف الحركة التمهيد للسيطرة على الدولة، وتشير دراستنا حتى هذه اللحظة إلى أن دافع الحركة ليس الهيمنة المجتمعية

ولا السيطرة على الدولة التركية؛ بل تشكيل المجتمع والسياسة عن طريق تنمية وإذكاء الحس بالأخلاق والفضيلة بين المؤمنين، الأفراد والجماعات والدولة والإنسانية عامة. فعن طريق تحويل الورع الديني إلى فعل ملموس، أحدثت حركة غولن أثرًا كبيرًا في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في تركيا وخارجها. وإن هذا التأثير، الذي لا يعرف مداه، هو الذي استفزّ خصوم الحركة ونقّادها.

إن المصدر الرئيس لهذا التوتر هو التعارض في فهم دور المجتمع المدني وطبيعته، فمفهوم نقّاد حركة غولن عن المجتمع المدني يتسم بالجمود؛ إذ لا بد أن يحكمه في رأيهم المصالح المتبادلة، وتتولاه مؤسسات تقوم على الحقوق الفردية، ولا ترتبط بصلات بدائية كالدين أو العرق. والمجتمع المدني عندهم موقع يسعى الأفراد فيه إلى تعزيز حرياتهم الشخصية، ومن ثم فهو أداة ضرورية للحفاظ عل نمط الحياة العلماني. كما تفترض هذه الرؤية أن الدولة بوصفها مؤسسة أخلاقية مستنيرة، ينبغي أن تقوم بحماية الحرية ومنع الهويات والتنظيمات البدائية من اكتساب القوة في المجتمع. ويقولون إن مفهوم حركة غولن للمجتمع المدني يجسّد أفكار واتجاهات إقصائية غير مدنية، كالتضامن الديني والعرقي، وإن هذه التأثيرات من شأنها إعاقة تطور الديمقراطية في الدولة. ويعتبر هؤلاء النقّاد أن مخاطبة الهوية الكردية والإسلامية تهديدًا للمفهوم الليبرالي عن المجتمع المدني. وبذلك يكون هدف الحركة الرئيس فرض مفهوم جمعي للمجتمع المدني والديمقراطية. والحقيقة أن بعض الحركات ذات المرجعية الدينية أو العرقية، إن لم تكن كلها، لها صفة السلطوية والجمعية؛ بل إن بعضها يميل إلى العنف فتقمع التعددية وتهدد بإغلاق الفضاءات أمام تطور الفردية.

أما الرؤية الثانية للمجتمع المدني فمزيج من روابط مدنية وبدائية تبرز الدور الإيجابي للدين في تشكيل رأس المال الاجتماعي. وتقول الجماعات الاجتماعية الدينية التركية إنها، شأنها شأن الشبكات الصوفية، تعزّز الروابط بين الناس وتبني الجسور بين مختلف الأديان والثقافات، وتحافظ على القيم

الأخلاقيـة اللازمـة للمجتمـع المدني. والحقيقـة أن حركة غولن تقـدم نموذجًا يفرض نفسـه لدراسـة الآثار الاجتماعية للنشـاط المدفوع بالورع الديني ودوره فـي تحفيـز العمل الاجتماعي لتحقيق الصالح العـام. وإن البحث عن حياة ذات جدوى هي محور حركة الإحياء الإسلامي الحالية في كثير من الدول الإسلامية. ولا تتعلـق هـذه الحركة الإحيائية بقضية الهوية والأخلاق وحسـب وإنما بقضية العـدل قبـل كل شـيء. ومثل كثير مـن الزعمـاء الدينيين، يرى غولـن أن الطمع والأنانيـة والخـوف والجهل هي مصادر المعاناة الإنسـانية. وتعمل حركة غولن من خلال شـبكاتها غير محددة الشـكل على اسـتغلال فضاءات الفرص المتاحة فـي التعليم والتجارة والإعلام والسياسـة لإعادة تعريـف العلاقات الاجتماعية، وكذلـك فهي تسـتخدم الحد بين الدولة والمجتمع لتنمـي الحوار بين الثقافات. ويقوم فهم غولن للنشاط الإسلامي على المحبة والرحمة، ويعدهما أهم قيمتين لتعزيـز المجتمـع المدني. وإن التعارض بيـن هاتين الرؤيتيـن للمجتمع المدني همـا أصل الجـدل العنيف الدائر حول نفوذ حركة غولن. إننا نحتاج إلى دراسـة مفصلة لفكر بعض اليسـاريين والعلويين والأكراد وبعض الإسلاميين المنافسين لحركة غولن حتى ندرك سر عداوتهم للحركة. فهل جماعة غولن تعزز المجتمع المدني أم تمنع تطوره؟ وما الذي نتعلمه من الجدل الدائر حول دور الحركة عن طبيعة المجتمع المدني في تركيا؟

النقّاد العلمانيون الكماليون

تشمل هذه الفئة العلمانيين، ومنهم الكماليون وبعض المثقفين اليساريين، الذين يطالبون بالإقصاء الكامل للجماعات الدينية ومطالبها من المجتمع المدني والسياسـة، ويقاومـون بعنف أي تغيير في الوضـع الراهن. وهم يعتبرون الحركة تهديدًا لمكانتهم «المميّزة» وتهديدًا لأسلوب حياتهم. وعلى سبيل المثال، يعتبر بعـض أعضاء حزب الشـعب الجمهـوري وأتباعـه أن الحركة تهديـدًا للعلمانية والديمقراطيـة والمجتمـع المدنـي؛ أطلقـت مؤسسـة دوغـان الإعلاميـة، وهي مجموعـة ذات صـلات وثيقـة بالعسـكرية الكمالية ومؤسسـات الدولة (وكانت

تلقى معاملة تفضيلية عند تقديم عطاءات التعاقدات الحكومية، كما اتهمت بالضلوع في جرائم التهرّب الضريبي على نطاق واسع) حملة شعبية واسعة دعمًا لانقلاب ٢٨ فبراير الناعم، الذي كان يدّعي أن كل الحركات الإسلامية خطر على القيم الليبرالية والمجتمع المدني.

ويختزل القطاع العلماني، الذي يشمل أعدادًا كبيرة من الباحثين والمثقفين، الحركة في صورة القوة الإسلامية السياسية التي تستهدف أسلمة المجتمع والدولة. يرى باحثون، مثل بيناز طوبراك وهو عالم سياسي بارز، وأحمد إنسل وهو باحث قانوني، وبعض الصحفيين المؤيدين لمؤسسة الدولة، أن نجاح الحركة مرجعه ضعف الحالة الاجتماعية والبحث عن الهوية في المراكز الحضرية التي تعاني حالة اضطراب واغتراب. ويدّعون أن السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة جعلت الدولة التركية كغيرها في العالم النامي تجري عمليات خفض عنيفة لمخصصات الخدمات الاجتماعية. وقد حققت حركة غولن النجاح عندما ملأت الفراغ وقدّمت عددًا من الخدمات الاجتماعية الحيوية. وقام طوبراك بإجراء دراسة ميدانية عن أسلمة الحياة اليومية وممارسات الناس في الأناضول، وتهميش الهويات التركية «الأخرى» (العلوية والكردية) والجماعات الأيديولوجية (العلمانية/ اليسارية)، وتسببت هذه الدراسة في جدل واسع.[٢] والحقيقة أن الحكومة الإسلامية المحافظة لم تكتف بتعزيز قوتها الاقتصادية من خلال العطاءات الحكومية ومبيعات الأراضي العامة وتسهيلات الاعتمادات البنكية الحكومية؛ بل شرعت في خلق بيئتها الثقافية المنفصلة. ويضاف إلى هذا النقد أن الحركة تؤدي دورًا مهمًا في زيادة الوعي السياسي وتشجيع الناس على التصويت لحزب العدالة والتنمية. ولا يسمح داخل الحركة بالاختلاف، فكل أتباعها يوجَّهون إلى التصويت الجماعي لحزب العدالة والتنمية. ويبيّن هذا التعليم السياسي «الموجّه» إلى أن حركة غولن لم تستوعب الديمقراطية الليبرالية التي تدور حول الفرد استيعابًا كاملًا. وتسعى إلى إخضاع إرادة الأفراد إلى أهداف الجماعة الكبرى.

تظل نخبة المثقفين اليساريين العلمانيين في تركيا عاجزة عن فهم حركة غولن على النحو الصحيح، لأنها تضعها في إطار رؤيتها وافتراضاتها الأيديولوجية الجامدة. ويمثّل هذا الفهم الضحل الجامد أحمد إنسل، الذي يقدّم نفسه بوصفه شيخ الأكاديميين السياسيين اليساريين. فمن المفارقات أنه بدلًا من أن يحاول فهم الأصول الاجتماعية للحركة، وأسباب جاذبيتها ونجاحها، فإنه يحاكي النقد الذي يصدره قادة الانقلاب الكماليين في محاولة لتجريم الحركة. يقول الرجل:

> غولن هو نتاج الكفاح ضد الأصول الشيوعية لعقد الستينيات. اسمع.. تقبل الدولة العميقة أي شيء طالما كان تحت سيطرتها؛ فإذا خرج شيء عن سيطرتها، فإنه يتحوّل إلى عنصر خطر فورًا، ويدعي غولن أنه «يعد جيلًا ذهبيًا»، وهذه نخبوية تركية إسلامية تشبه ما كان لدى الكهنة اليسوعيين.. «سنعد جيلًا ذهبيًا في المدارس، وبعد ذلك سنسود العالم بهذه النخب، وسنحكمه». هذه هي الفكرة.[٣]

وطبقًا لكلام إنسل فإن «الدولة العميقة» الكمالية هي التي خلقت حركة غولن، وأن غولن يسعى إلى «حكم» العالم عن طريق إعداد جيل جديد. ولإنسل عمود يومي في صحيفة راديكال اليومية، وهو يعتقد أن حركة غولن وراء سياسات الحكومة المتعلقة بالمسألة الكردية، ويتهمها بأنها من خططّ لاعتقال مؤيدي حزب العمال الكردستاني وناشطيه من الباحثين والصحفيين. ففي أكتوبر ونوفمبر ٢٠١١، عندما ألقت الشرطة التركية القبض على مئات الناس بزعم ارتباطهم بحزب العمال الكردستاني، اتهم إنسل حركة غولن صراحة بأنها من خطّط لهذه السياسات «المعادية للديمقراطية».[٤] وهذا الاتهام الذي لا أساس له ليس عبثيًا فحسب، بل يعبّر عن مرض الارتياب والفقر الفكري والعجز عن فهم دور الشبكات الدينية والحركات الاجتماعية من جانب المثقفين اليساريين في تركيا، فهم نادرًا ما يقومون بأبحاث ميدانية أو يقرؤون في الأبحاث الاجتماعية والأدبيات التي تخرج عن رؤيتهم الماركسية، وهذا يجعلهم يفسرون كل شيء تقريبًا من منظور أيديولوجي أو من زاوية نظريات المؤامرة.

يصيب الكاتب بيل بارك حين يقول:

كلما نظرنا إلى الحركة بوصفها منظمة تراتبية محكمة و«تآمرية» تسعى إلى اختراق وتقويض الدولة التركية حكومة ومجتمعًا من الداخل، كنّا أقرب إلى تفسير أنشطة الحركة تفسيرًا سياسيًا. وهذه هي الصورة التي يرسمها عدد كبير من أفراد النخبة التركية لحركة غولن وتسبب خوفهم منها. من جانب آخر، فبرغم غياب الشفافية عن الحركة، وضعف ديمقراطيتها الداخلية وقدرتها على نقد الذات، وهي أشياء تثير القلق، فإن هذا لا يجعلها بالضرورة ظاهرة متطرّفة.(٥)

وفي مقابلة شخصية في نيشنتاشي بإسطنبول، قال لي أكاديمي علماني، يدرّس في إحدى الجامعات الخاصة، ما يلي:

لست متفائلًا بمستقبل مجتمعنا المدني. فكلما تجولت في إسطنبول أرى أنشطة الجماعات الإسلامية وجمعياتها. حتى في جامعتنا، اكتشفت أن غالبية طلابنا الذين حصلوا على منح دراسية بسبب درجاتهم الجامعية العالية يقيمون في نزل طلابية تديرها جماعة غولن، وهذا أمر صادم! فالجامعة تقدّم لهم المنحة الدراسية لتنمية تفكيرهم النقدي، وتنتظر من الطلاب أن يكونوا منفتحي الذهن، وأن يدافعوا عن أسلوب الحياة العلماني. وأنا لا أفهم لماذا يقيمون في هذه النزل، فالمنحة المالية تكفيهم لاستئجار شقة.(٦)

يعتبر الكثير من العلمانيين وبعض الليبراليين أن هذه الشبكات الاجتماعية تقوّض عملية تشكيل مجتمع مدني نشط، وعندما أجريت مقابلة مع واحد من الطلاب الذين يقيمون في نزل تديره جماعة غولن، قال:

أنا أقيم في هذا النزل وأعلم تمامًا أن جماعة غولن هي التي تديره، وأعلم أن هذا هو قراري وليس قرار أسرتي أو أي أحد آخر. فقد

قررت أن أقيم في هذا النزل لأنني أشعر فيه بالارتباط بمجتمع، وأنني جزء من مجموعة، وأتمتع بشعور التضامن مع غيري من الطلاب، وكلنا نشترك في بعض الأنشطة الجماعية للحركة. فهنا تتعلم كيف ترعى غيرك، ولا أفهم كيف تتسبب إقامتي هنا في تقويض المجتمع المدني، بل العكس هو الصحيح، فالتضامن ومهارات العمل التعاوني التي أتعلمها هنا من شأنها أن تعزّز المجتمع المدني. وإن مشكلة مثقفينا العلمانيين أنهم لا يعرفون حقيقة المجتمع التركي، ولا الأهمية الاجتماعية للدين. إنهم يعيشون في سجون ذواتهم، ويظنون أن المجتمع لا يقوم إلا على التوفيق بين المصالح المتضاربة لمختلف الفئات.(٧)

أما النقد المتعلق بالطبيعة الانعزالية لجمعيات غولن فبعضه صحيح. فبرغم أن شبكات العمل الجماعي تتيح مادة التماسك اللازمة للمجتمع المدني، فهم نادرًا ما يتواصلون مع غيرهم من الجماعات بغرض بناء جسور بينهم. وبينما يتسم الطلاب الذين يقيمون في هذه النزل بالاحترام والاستقامة، فإن تواصلهم الاجتماعي محدود مع من يختلفون عنهم في الرؤية وأسلوب الحياة.

سألخّص النقد الموجّه إلى حركة غولن تحت أربع فئات، على أساس المقابلات الشخصية التي أجريتها:

(أ) لا تشجع الحركة التفكير النقدي والفردية، فهي جماعية التوجه وتمنع التفكير النقدي عن طريق التأكيد على القيم المستمدة من الإسلام. وتسعى إلى خلق مجتمع محافظ.

(ب) تقدّم الحركة دعمًا شعبيًا لاستمرار الاتجاه الاجتماعي المحافظ، وهي حزبية سياسيًا إذ تدعم حزب العدالة والتنمية، وهي جزء من الائتلاف الحاكم.

(ج) تؤدي فكرة التضامن والشبكات القوية للحركة إلى تحويل غيرها الجماعات إلى «آخر»، وإلى إقصائها عن عمليات الحراك الاجتماعي؛

لأن الحركة تسعى إلى السيطرة على المناصب الحكومية المهمّة كوزارة الداخلية والتعليم القومي والتعليم العالي والعدل.

(د) تنشر الحركة القيم الأبوية التي لا تقتصر على التمييز التقليدي بين الرجال والنساء؛ إذ إنها تعزز التراتبية القائمة على مكانة الفرد داخل الجماعة (جماعة غولن).

يظن كثير من الناس أن مستوى التنسيق العالي بين أفراد الجماعة والنجاح والكفاءة والتأثير الذي حققته مرجعه تنظيم تراتبي، على رأسه إدارة صريحة ومديرون. والحقيقة أن حركة غولن ليس لها مبنى إداري مركزي أو مجلس إدارة، لهذا على المرء أن يسأل عن تفسير هذا التنسيق وهذه الكفاءة التي تتميّز بها الجماعة. والإجابة هي أن هذا يتحقق من خلال خريطة معرفية مستوعبة ومشتركة وأسلوب حياة وعمل يتشارك فيه المنتسبون إليه. فهم يشتركون في الاتجاهات والأذواق والملابس وأنماط السلوك. ويفسر هذا التوافق الداخلي الذي يعتبره نقّاد الحركة معطّلًا لنمو الفردية نجاح الحركة وأنماط سلوكها المتشابهة في مختلف الأماكن؛ إذ تدفعهم أفكار مشتركة، وأنماط سلوك، وإحساس قوي بالتضامن يزيد كلما زاد نجاحهم الاقتصادي ونفوذهم السياسي. وهم في ذلك لا يختلفون كثيرًا عن كنيسة المورمون في أمريكا باستثناء تراتبية الكنيسة الصريحة.

حالات مثيرة للجدل: أحمد شيك ونديم شينر وحنفي آفتشي

يرى نقّاد الحركة، وفيهم باحثون وصحفيون يتعاملون معهم، أنها قوة سياسية في المقام الأول، وأنها تسعى إلى اختراق المؤسسات، مثل الشرطة ووزارة التعليم والقضاء، ويرددون أن الحركة تُرهب نقّادها باستخدام الشرطة لملاحقتهم أو بمنعهم من الصعود الاجتماعي إذا كانوا في جهاز الدولة أو في القطاع الخاص. وهم يستشهدون جميعًا بجملة أحمد شيك أثناء احتجاز الشرطة له: «كل من يلمس [حركة غولن] يحترق».[8] ويشير النقّاد العلمانيون إلى حالات مثيرة للجدل، مثل حالة الصحفي نديم شينر وحالة حنفي آفتشي،[9]

اللذين هاجما الحركة والشرطة، ويقولون إن الحركة تستعرض عضلاتها لترهيب نقّادها وإسكات أي أصوات بديلة. كتب كل من شيك وشينر وآفتشي كتبًا تنتقد حركة غولن، وبذلك اسْتعْدوا النيابة والشرطة. وعندما قرأت الكتب الثلاثة وجدتها غير مميّزة من الناحية التحليلية لأنها تعتمد في الأساس على القيل والقال، والحكايات الطريفة لإثبات مزاعمهم حول مؤامرة غولن. وتعكس هذه الكتب اتجاه القلق الشديد من نفوذ حركة غولن ودورها في تركيا من جانب المرتبطين بالنظام الكمالي القديم، ويشهدون الآن زوال سلطتهم. لكن القبض على الكتّاب الثلاثة لا يرتبط فيما يبدو بكتبهم الناقدة لحركة غولن وحسب؛ بل لارتباطهم الوثيق القديم بشبكات معيّنة في «الدولة العميقة» المؤيدة للانقلاب. وتستخدم هذه الشبكات وسائل قانونية وغير قانونية للهجوم على كل من يرونه مناهضًا لسلطة المؤسسة الكمالية وتجريمه. وعلى سبيل المثال، تحوّل الموقع الإليكتروني الشهير «أوداتيف» الذي يرتبط به كل من شيك وشينر إلى واحد من أكبر مصادر المعلومات المغلوطة، والهجوم الشرس على الباحثين والصحفيين والسياسيين الذين ينتقدون المؤسسة البيروقراطية العسكرية الكمالية.(١٠) لذلك، فمن الاستخفاف بالعقول أن نصدّق أنه تمّ القبض على هذين الصحفيين ومعهما أحد قادة الشرطة السابقين بسبب كتاباتهم المناهضة لحركة غولن، برغم وجود عشرات الكتب التي تطبع في تركيا، التي لا تكتفي بنقد الحركة؛ بل تستخدم لغة بذيئة تجاه غولن نفسه،(١١) ولم تتعرض هذه الكتابات لرقابة ولم يقاض مؤلفوها.

وبعد القبض على هؤلاء الصحفيين والكتّاب، وجهت الصحافة المحلية والدولية نقدًا صريحًا لحركة غولن ومساعيها المزعومة لفرض الرقابة على نقّادها. كما رفض غولن اتهامه بأنه وراء القبض على الصحفيين أو أنه سعى لمنع طبع كتبهم.(١٢) كما شنّ زعماء المعارضة التركية، مثل كمال كيليشدار أوغلو من حزب الشعب الجمهوري الكمالي ودولت باهتشيلي من حزب الحركة القومية في أقصى اليمين، هجومًا صريحًا على حركة غولن، حتى إن باهتشيلي طالب غولن بوقف أنشطته داخل الشرطة.(١٣) وبعد هذه الموجة من النقد أرسل غولن البيان التالي إلى حسين جوليرشي، الذي يعتبر نفسه المتحدث باسم الحركة في

تركيا ويكتب عمودًا منتظمًا في صحيفة الزمان اليومية، وهي الصحيفة التي تعد لسان حال الحركة:

> لماذا يعادي الآخرون الحركة؟ لماذا يُعدّون الخطط ويهاجمون الحركة كلما سنحت لهم الفرصة؟ ينبغي أن ننظر إلى أنفسنا: هل لدينا أخطاء في منهجيتنا وأسلوبنا؟ هل السبب هو أخطاؤنا في طريقة التعامل؟ هل لأننا مهملون؟ أو لأننا نعتبر أناسًا معينين «الجبهة المضادة»؟ هل هذا هو السبب في وجود آراء معادية لنا؟ فمن الخطأ أن نتعجّل في لوم الآخرين قبل أن نفكر في هذه الاحتمالات، ونواجه أنفسنا ونستجوبها. كنت أرجو أن تكون نوايا هؤلاء الناس تجاهنا طيبة، وأن يكشفوا لنا عن أخطائنا بقصد مساعدتنا على تحسين أنفسنا. من ناحية أخرى، ينبغي أن نراجع أفعالنا، ونواجه أنفسنا، ونسأل: «ما الذي فاتنا؟ وما ينبغي أن نفعل؟» كم أتمنى أن يخبرونا بما ينقصنا، وهل يتعلق بالقراءة أو الحديث أو القراءة المقارنة أو بذل التضحيات دون إهانة أو هجوم. وسنعتبر ذلك إرشادًا نحسّن به أنفسنا ويتحسن به كل المرتبطين بالحركة. وإننا لنقبّل الأيادي الممدودة إلينا بغرض إرشادنا إلى الطريق.(١٤)

في السنوات الأخيرة، صارت الحركة بالتدريج قوة مثيرة للجدل في المجتمع التركي الذي يعاني حالة استقطاب. فنقّاد حركة غولن يعتبرونها خطيرة لأنها تمثّل شكلًا جديدًا بديلًا للحداثة والمجتمع المدني يتناغم مع الدين والتاريخ العثماني، كما إنها تفتح فضاءات فرص جديدة للأغلبية التركية التقليدية المهمّشة في المستويات العليا من جهاز الدولة وقوات الأمن والقضاء والجامعات وعالم الأعمال. وأخيرًا، فهي تمثّل عنصر تثبيت لسيطرة حزب العدالة والتنمية على المشهد الانتخابي التركي في بعده المستقبلي. ويضع هذا نهاية قاطعة للهيمنة الكمالية على تركيا حكومة وشعبًا. ومع تمكّن حزب العدالة والتنمية من الإمساك بزمام السلطة تحت الزعامة الشعبية لرئيس الوزراء أردوغان،

وافقت حركة غولن أخيرًا على التحالف الوثيق معه، وصارت مصدرًا لا غنى عنه للدعم السياسي والاقتصادي. ومن المفارقات، أن هذا يعني صدق مخاوف النظام الكمالي القديم بشأن الدولة والمجتمع التركيين، فكما استخدموا مقاليد السلطة لإنتاج أفراد متشابهين في الرؤى، ودفعهم إلى أعلى مراتب السياسة، والعسكرية والاقتصاد، فإن نفوذ الجمعيات التابعة لغولن سيزداد في مؤسسات الدولة والمجتمع مع اقترابها الرسمي من المركز السياسي الديمقراطي التركي المسلم المهيمن، والذي ترسّخ على يد حزب العدالة والتنمية. وطبقًا لمقولات شائعة، فإن للحركة «مندوبين» في أعلى مستويات مؤسسات الدولة، مهمتهم إنتاج أتباع متشابهين في الذهنية، كما فعل الكماليون من قبلهم.

نقّاد الحركة من العلويين

مثلما عملت المؤسسة العلمانية الكمالية على استبعاد الأغلبية السنّية التركية الأناضولية؛ اضطهدت أيضًا قطاعًا معتبرًا من الشعب التركي عانى التهميش لفترة طويلة، وهو المجتمع العلوي المخالف عقائديًا. والعلويون هم ثاني أكبر تجمّع ديني في تركيا بعد السنّة.[١٥] وهم جماعة دينية متعددة الأعراق، منهم الأتراك والأكراد، وهم يمثّلون بين ١٥٪ و٢٠٪ من مجمل الشعب التركي. يشكّل العلويون مجتمعًا دينيًا مختلطًا، لأن منظومتهم العقدية تضم عناصر من المذهب الشيعي والشامانية التركية وبعضًا من المفاهيم المسيحية، وليس لهم تراث نصي ولا شعائر موحّدة. وتختلف المنظومة العقدية العلوية من منطقة إلى أخرى، وكان أغلب العلويين يعيشون في ريف الأناضول حتى ستينيات القرن العشرين، ولكنهم حاليًا ينتشرون بأعداد كبيرة في المناطق الحضرية بعد ما ارتفع مستواهم التعليمي والاجتماعي. وفي أثناء الحراك السياسي اليساري في الستينيات، انضم كثير من العلويين المتعلمين إلى الحركات السياسية الماركسية، وكان لهذا أثر كبير في تسييس الهوية العلوية والتعبير عنها. ومن اللافت للنظر أن كثيرًا من المثقفين والمهنيين العلويين الذين انخرطوا في الحركات الثورية بدلوا قناعاتهم اليسارية وصاروا من أصحاب الأعمال ذوي التوجّه العرقي

والديني. ولهذا، من المهم أن نذكر أن الوعي السياسي العلوي الحديث نشأ من داخل الحركة اليسارية في السبعينيات، نتيجة لعملية التحوّل الحضري والتصنيعي وانتشار التعليم مع الوعي الشديد بما تعرّض له مجتمعهم من تمييز داخل الدولة العثمانية السنّية. وحتى الستينيات، كانت الهوية والتقاليد العلوية موجودة داخل مجتمعات منعزلة منفصلة تعتمد على النقل الشفهي، فكان في ذلك حماية للمجتمع من التأثير الخارجي. ولكن مع بدء التنمية الاقتصادية واتساع المشاركة السياسية وإتاحة الفرص التعليمية في المراكز الحضرية، نشأت أشكال جديدة من الوعي السياسي العلوي. وينقسم المجتمع التركي الآن، عرقيًا (كردي مقابل تركي)، وطائفيًا (علوي مقابل سنّي)، وأيديولوجيًا (علماني كمالي مقابل ديمقراطي إسلامي).

يختلف العلويون عن المسلمين السنّة في عدة أمور منها عدم التزامهم بمفهوم الشريعة السنّية الحنفية، وما يرتبط بها من شعائر دينية، ولا يؤدي العلويون الصلوات الخمس، ولا يصومون رمضان، ولا يحجّون البيت، ولا يعترفون بحجية العلماء أو المؤسسة العلمية الإسلامية. وبسبب عقائدهم وممارساتهم المنحرفة عن الإسلام السنّي تعرّض العلويون خلال تاريخيهم للتمييز والتهميش؛ فالأغلبية التركية السنّية تعتبرهم «منبوذين» أو «زنادقة»؛ بل «كفارًا». ويعتبر كثير من المسلمين السنّة، بمن فيهم مؤيدي حركة غولن، الطائفة الشيعية طائفة «خاطئة»، ومازالت المؤسسة الدينية السنّية الرسمية ترفض الاعتراف بهم كأقلية دينية مستقلة.[١٦] ولذلك، عندما نحلل العلاقات بين العلويين وحركة غولن ينبغي أن نضع في اعتبارنا تاريخًا طويلًا من المفاهيم المغلوطة والتحامل بين الطائفتين. ومع ذلك، ينبغي أن نذكر أن غولن نفسه دعا إلى المزيد من الحقوق للعلويين، وطالب أتباعه بإنشاء مدارس ومراكز إعداد امتحان الالتحاق بالجامعة، مثل مركز حيدر ودوزجون في مناطق تسكنها أغلبية شيعية من أجل النهوض بها؛ بل إن أرقى مدرسة ثانوية موجودة في مدينة تونسلي التي تسكنها أغلبية كردية علوية، وهي مدرسة موزورفنليسيسي، أنشأتها الحركة. وبرغم ما لاقت المدرسة من عداوة السكان في بداية الأمر،

فقد تمكّنت من اجتذاب دعم الكثير من العلويين بسبب تميزها الأكاديمي. كما نظّم منبر «أبانت» التابع لجمعيات غولن لقاءه الثالث عشر تحت عنوان: «العلوية: الأبعاد التاريخية والثقافية والفولكلورية والمعاصرة» في ١٧-١٨ مارس ٢٠٠٧. وقد عرّف اللقاء العلوية بأنها أحد «التأويلات» التي تنتمي إلى الإسلام وتتمحور حول النبي محمد وابن عمه وزوج ابنته علي وبعض شيوخ الصوفية الأناضوليين. وقد دعا هذا الملتقى الدولة التركية إلى منح الصفة القانونية للـ «المزارات» (cemevi) (دور العبادة العلوية). مع ذلك، فقد تعرض المنتج النهائي للقاء إلى نقد حاد من جانب المنظمات العلوية البارزة لأنه حاول تعريف الهوية العلوية من منظور إسلامي سنّي.[١٧] والحقيقة أن عدد العلويين الذين اشتركوا في اللقاء كان قليلًا.

ليس للعلويين مرجعية دينية أو مركز يتفقون عليه، فهم ينتظمون في جمعيات ومؤسسات. ويوجد أكثر من ٣٠٠ جمعية علوية. وقد باءت بالفشل كل محاولات إنشاء هيئة عامة موحّدة بسبب الانقسامات الداخلية والعقدية داخل الطائفة. وقد أقام عدد من هذه الجمعيات صلات وثيقة بجماعة غولن، مثل مؤسسة «جم» بزعامة عز الدين دوجان، التي تمثل النخبة الاقتصادية العلوية، وقد أقامت صلات طيبة جدًا بالحركة. يقول دوجان نفسه:

> أعرف فتح الله غولن، وهو شخص أحترمه، وأرى فيه مفكرًا وفيلسوفًا مهتمًا بالقضايا الإسلامية، وقد التقينا عدة مرات، وقام هو بزيارتي، وقدّم إسهامات طيبة في إنشاء «المزارات». وكما تذكر، فقد قال منذ سنوات: «ينبغي بناء المزارات بجانب المساجد»، وهذا تصريح شديد الأهمية، فهو منفتح للنقاش. ولهذا لا يساورني أي شك في أفكار غولن.[١٨]

يفكك غولن في كتابه بشائر لم الشمل المفاهيم الخاطئة الشائعة بين السنّة عن الطائفة العلوية. مع ذلك، توجد فجوة بين فهم غولن وتقبّل المجتمع العلوي والقواعد الشعبية السنّية نفسها التي مازالت تنظر إلى العلويين باحتقار. وباستثناء عز الدين دوجان ترتاب أغلب الجمعيات العلوية في حركة غولن،

ويعادون توسع نفوذها، ويوجه بعض أفراد النخبة العلوية انتقادات حادة لحركة غولن في ثلاثة جوانب:

(١) لا تعترف الحركة رسميًا بأن العلوية مذهب إسلامي شرعي.

(٢) تسعى الحركة إلى احتواء الهوية العلوية من خلال مجموعة استراتيجيات تحوّل بها الشباب العلوي إلى الإسلام السنّي.

(٣) تسعى الحركة إلى تهميش العلويين وإقصائهم عن المناصب المهمة في الدولة. وتستخدم منافذها الإعلامية لتشويههم وتصويرهم بأنهم ملحدون وزنادقة.

في أثناء مقابلات شخصية أجريتها في إسطنبول، عرض لي أحد أصحاب المكتبات من العلويين مشهد فيديو موجود على «اليوتيوب» عبارة عن خطاب لغولن عن العلويين.[١٩] في ذلك الخطاب، يصف غولن أبناء تونسيلي من العلويين بأنهم خليط من الأرمن وأن عقائدهم مختلطة بعقائد المسيحيين، ويتهمهم بالزندقة. كما عرض عليّ العدد الأخير من إلفي رابور (العلاقات العلوية) التي تفصّل انتهاكات حقوق الإنسان التي تمارسها الدولة التركية تجاه العلويين.[٢٠] وتحتوي الصفحة الأولى على قسم عنوانه «حركة غولن تستهدف الطائفة العلوية». ويشير التحليل في هذا القسم إلى مقال نشر في دورية تيركش ريفيو في يناير ٢٠١١، الفكرة الرئيسة فيه هي أن حركة غولن تسعى إلى تشويه الطائفة العلوية وتهميشها.[٢١] والحقيقة أن هذه المقالة بالتحديد، كانت مفرطة التجاوز في حق العلويين، بحيث عكست عمق الخلاف الأيديولوجي الذي ظهر في السياسة التركية الحديثة. وتدّعي المقالة أن «النظام الكمالي لديه أجندة طائفية محكمة التنظيم، وأن المتعلمين من الطائفة العلوية كانوا يتولون المناصب المهمة في الجيش والجهات الحكومية العليا بما فيها القضاء». كذلك تدّعي المقالة أن العلمانية الكمالية «كانت تسمح للنخبة العلوية بقيادة الجماهير السنّية العريضة». ويشير تحليل مجلة إلفي رابور إلى أن الصراع المرير بين العلمانيين الكماليين والحركات السياسية الديمقراطية الإسلامية التركية يتخذ نبرة طائفية. أما إذا نظرنا إلى تطور موقف حركة غولن من العلويين فسنرى تحولًا أصيلًا،

وسنرى اعتدالًا، فخطاب غولن الجديد عن حقوق العلويين وقضاياهم يختلف عن خطابه قبل عقدين، فهو يعترف بأصالة التأويل العلوي للإسلام واستقلاليته ويعتبره تأويلًا مشروعًا، ويدعو الحكومة إلى الاهتمام بقضاياهم الخاصة كخطوة لدعم التماسك الاجتماعي التركي.[٢٢]

وهناك مقالات نقدية عديدة صدرت عن الطائفة العلوية عن عملية «أسلمة» الدولة التركية التي تقودها حركة غولن، كما يتهم العلويون الحركة بتهميشهم وإقصائهم عن العمليات السياسية والاقتصادية، فمازال تمثيل الأقلية العلوية محدودًا في مؤسسات الدولة والتعليم العالي. ويتعرّض الوعي السياسي العلوي حاليًا إلى حالة من التطرّف المتنامي، مع ذلك أرى أن الاستقطاب السنّي العلوي الحالي هو نتيجة لسياسات حزب العدالة والتنمية وليس حركة غولن. ويتفاقم هذا الاستقطاب نتيجة مواقف قادة الطائفة العلوية الداعمة للكمالية ولحق المؤسسة العسكرية في الإطاحة بالحكومات المدنية دفاعًا عنها. وإن ارتباط عدد من كبار الزعماء والمثقفين العلويين بالسلطوية الكمالية قد أضر بالتقدّم في العلاقات بين الجماعات والطوائف ضررًا بالغًا. كما إن الارتباط بين حركة غولن وحزب العدالة والتنمية الحاكم يجعل الحركة هدفًا للطائفة العلوية الساخطة.

المسألة الكردية أو الإسلامية

كتب آلتان تان، وهو عضو حالي في البرلمان مؤيد لحزب العمال الكردستاني، ما يلي في صحيفة الزمان اليوم:

> تعتقد دوائر حزب العمال الكردستاني أن حزب العدالة والتنمية، والجماعات الدينية مثل جماعة فتح الله غولن، تسعى إلى السيطرة على الشعب الكردي بالأعمال الخيرية. وطبقًا لهذا الطرح، فإن الشعب الكردي الذي يعاني فقرًا دائمًا كاسحًا، سيظل مترددًا بين التمسك بهويته القومية، واعتماده على المعونة الاقتصادية. فالجماعات الإسلامية تستغل بؤسهم لتنشر أجنداتها.

ويوجه هذا الطرح نفسه إصبع الاتهام إلى جماعة غولن خاصة؛ إذ يقال إن أنشطة هذه الجماعة في ديار بكر، وغيرها من مدن المنطقة تجتذب اهتمام الأسر الفقيرة اليائسة القلقة على مستقبل أبنائها. فهذه الجماعة تنتقي النابهين والموهوبين من أبناء الأكراد وتقدم لهم الدعم المادي خلال دراستهم، وفي الوقت نفسه يتم تقويض هويتهم الكردية عمدًا من خلال الدعاية.[٢٣]

أما الفئة الثالثة التي تنتقد حركة غولن وأنشطتها فهم القوميون الأكراد داخل تركيا.[٢٤] ويحمل هؤلاء ضغائن قديمة ضد الجمهورية التركية ظهرت في كفاحهم ضد المؤسسة العسكرية ومختلف الأحزاب الحاكمة. وبرغم أن حزب العدالة والتنمية اتخذ خطوات تاريخية ومهمة نحو الاستجابة للحقوق السياسية والثقافية للأكراد الأتراك؛ فإن كثيرًا من الأكراد الناشطين المسيّسين يعتقدون أن ما فعله حزب العدالة والتنمية ليس كافيًا للوفاء بمطالب المساواة السياسية والمشاركة في الحكم. كما إن زيادة التقارب بين حزب العدالة والتنمية وجماعة غولن والأكراد الأتراك المتدينين يسبّب قلقًا شديدًا لكثير من القوميين الأكراد العلمانيين. فعلى خلاف الكماليين، لم تبد جماعة غولن أي تعصّب تجاه المسلمين من أي خلفية عرقية أخرى؛ بل تنظر إليهم بوصفهم إخوانهم المؤمنين الذين يشاركونهم الرابطة الإسلامية العثمانية. فينبغي أن نتذكر أن سعيد النورسي نفسه كان كرديًا، وكثير من سكان جنوب شرق البلاد الذين تمرّدوا على سياسات الدمج التي قامت بها الدولة الكمالية في الثلاثينيات، فعلوا ذلك دفاعًا عن دينهم الإسلامي، وليس بدافع من انتمائهم العرقي اللغوي أو عداوتهم للعرق التركي. يقول أحد المثقفين القوميين الأكراد يعيش في الولايات المتحدة: «إن فتح الله زعيم ذكي، لا يريد أن يربط نفسه بالسياسة بشكل مباشر لكنه يشكّل السياسات من وراء الكواليس، ويشير على أتباعه من خلف الأبواب المغلقة بكيفية تنفيذ توجيهاته.. ويحاول غولن احتواء الأكراد عن طريق التركيز على الأيديولوجية العثمانية في مدارسه، حتى جعل كثيرًا من الأكراد يعتبرون أنفسهم «عثمانلية» وليسوا أكرادًا من أبناء صلاح الدين».[٢٥]

برغـم أن القطـاع الكردي من الشـعب منقسـم لأسـباب دينية وسياسـية، فإن الأكراد القوميين العلمانيين، ومعهم أتباع حزب الله، وهي جماعة إسـلامية متطرّفة تبرر اسـتخدام العنـف، ينتقدون حركة غولـن.[٢٦] فمنذ عام ٢٠٠٤، زاد العـداء بيـن المنظمات الكردية القومية المتعاطفة مع حزب العمال الكردسـتاني (PKK) وحركة غولن. يعتبر كثير من القوميين الأكراد الماركسيين أو العلمانيين فـي ديـار بكـر، وهي أكبر المـدن الكرديـة، أن الحركـة تهديد قوي؛ بـل منافس للقوميـة الانفصاليـة لأن الحركة تحقق نجاحًا في ضم المسـلمين أتراكًا وأكرادًا إلى حضن الحركة نفسها.[٢٧] يقول أحد المحامين الأكراد:

> أعلـم أن الحركـة منظمة منافسـة للقومية الكردية. مـع ذلك، فإني أدعم الأنشـطة التعليمية للحركة؛ فقد سـعت إلى مد الجسـور بين الشـعبين. وأعتقد أن إبراز الإسـلام بوصفه هوية مشتركة أمر مهم. فالإسـلام هـو الـذي يمنع «بلقنـة» ديار بكـر، لكن ينبغـي أن تنتبه الحركـة لـذراع بعض القـوى القاهرة داخـل الدولـة التركية. فمنذ انتخابـات ٢٠١١، زاد كثيـر مـن أصدقائي من انتقادهـم للحركة، وهـم يعاملونهـا كأنهـا أداة فـي يـد الدولـة التركيـة لإنـكار هويتنا الكردية المنفصلة.[٢٨]

وهناك عدد كبير من الأكراد شديدي التنظيم، يدعمون أنشطة حركة غولن في مدن الجنوب الشرقي التي يسكنها الأكراد. يقول كردي يعتبر نفسه من أتباع حركة غولن:

> إن جماعة غولن هي الأمل الوحيد في هذه المنطقة. فهي لا تكتفي بإتاحة أفضل المدارس لأبنائنا؛ بل تتيح مساحة للتنفس بين قوات الأمن وحزب العمال الكردسـتاني. فكلنا مسـلمون نعيش معًا منذ ألـف عـام، وإن أصـل هذا العنـف غير المعقـول فـي المنطقة هو الجهل والفقر والبيروقراطيون الذين لا يعرفون التسامح.[٢٩]

فعّلت الحركة شـبكاتها ومواردها بإنشـاء المـدارس، وحجرات القراءة والمستشـفيات ومنظمات الإعانة الإنسانية، بغرض التأكيد على تراث إسلامي

عثماني وهوية مشـتركة. وفي الوقت نفسـه، تقويض واحتواء أثر حزب العمال الكردسـتاني،[٣٠] فهنـاك تنافس عنيف على أرواح الشـباب الكردي في جنوب شـرق تركيا وولائهم. وتوفر حكومة حزب العدالة والتنمية حاليًا كل الأدوات اللازمـة للحركـة لموازنة أثر حزب العمال الكردسـتاني وحـزب الله الكردي. يقول عقيد عامل في الجيش التركي، يتشـرّب القيم الكمالية التقليدية، ويخدم في مدينة أجري التي يسكنها الأكراد: «غيّرت رأيي في حركة غولن بعد ما أتيت إلى أجري ورأيت ما يفعل أتباع غولن لإعادة بناء النسيج الأخلاقي للمجتمع، وكيـف يقدّمـون تعليمًا على أعلى مسـتوى لأبنـاء المنطقـة. كان ينبغي أن نبدأ ذلك منذ ثلاثين عامًا». ويظهر مسـؤول الدولة التركية في المنطقة تقديرًا كبيرًا لأنشـطة حركة غولن التي تتم بالتنسـيق مع الأكراد المعتدلين أصحاب الميول الدينيـة الذيـن يعارضـون العنف، سـواءً كان من حزب العمال الكردسـتاني أم الجيش التركي.

تدير حركة غولن مدارس عديدة في مدن سـكانها من الأكراد. وبالإضافة إلى هذه المدارس الثانوية، يوجد عدد متزايد من «مراكز التقوية» كتلك التي في ديار بكر، حيث يوجد[٣٠] مركز يعرف باسم «أوكوما أودالاري». وهذه المدارس ومراكز التقوية هي السبيل الرئيس للحراك الصاعد الذي يسمح للأكراد الأتراك بدخـول مصاف القيادة السياسـية والاقتصادية، ليس في الجنوب الشـرقي فقط؛ بل في أجزاء أخرى من البلاد. يحكي أحد أولياء أمور الأطفال الملتحقين بأحد مدارس غولن ما يلي:

> تتيـح هذه المدارس أفضل تعليم، ولا تقتصر على التعليم؛ بل هي تحميهـم مـن الانضمام إلى منظمـات غير قانونية، فهـم يعلمونهم كيـف يكونون محترميـن، ومسـلمين صالحين، وأنا سـعيد للغاية لأنني أستطيع أن أرسل ابني لهذه المدارس.[٣١]

إن هـذه المـدارس هي الوحيدة في المنطقة التي تتيح تعليم العلوم واللغة الأجنبية «الإنجليزية» بمسـتوى لائق. وبالإضافة إلى التعليـم، فإنهم يسـعون إلى تشكيل الشـخصية الأخلاقية لهؤلاء الطلاب، وتعزيز إحساسهم بالفخر لكونهم

مسلمين أكرادًا ومواطنين أكرادًا. فلا يوجد جماعات علمانية تركية أو كردية تدير مثل هذه المدارس الخاصة في هذه المدن. ويقدّم أثرياء الأكراد الأتراك ممن لهم صلات وثيقة بالدولة دعمًا ماديًا لهذه المدارس.

ومن اللافت للنظر أن حركة غولن لها صلات وثيقة بالحكومة الإقليمية الكردية في العراق. فهناك ١٥ مدرسة تابعة لغولن في أربيل والسليمانية والدهوك وكركوك. وهناك ما يزيد عن ٢٥٠٠ طالب يدرسون في مدارس غولن المختلفة.[٣٢] فحركة غولن هي أنشط شبكة عابرة للحدود بين تركيا والحكومة الإقليمية الكردية في العراق، كما إن أكبر جامعة خاصة في كردستان العراق المعروفة باسم جامعة «إيشيك» أنشأتها الحركة في أربيل.

تسعى حركة غولن إلى إعادة تشكيل الصلات التاريخية بين مختلف الجماعات العرقية المسلمة في تركيا عن طريق إبراز التاريخ الثقافي والديني العريق المشترك بينها. وبينما يعتبر القوميون الأكراد العلمانيون حركة غولن مغرقة في تركيتها، يتهم القوميون الأتراك أتباع غولن بأنهم عالميون ناقصو التركية. يعود هذا الصراع غير المحسوم إلى أصول الجمهورية التركية الكمالية، فقد سعى الكماليون إلى الإطاحة بالهوية والتراث الإسلامي العثماني بتركيا، فدمروا الصلات التي كانت تربط بين المجتمع الإسلامي التقليدي التركي الأناضولي الكردي. فقد أهملت الجمهورية التركية سكان الجنوب الشرقي أو أخضعتهم لحملات الاحتواء التي استهدفت هويتهم وثقافتهم العرقية واللغوية، كما استهدفت دينهم. ومن المفارقات أن السياسات القاسية والصرامة الأيديولوجية للمؤسسة البيروقراطية العسكرية الكمالية كانت أفضل عامل لتجنيد أعضاء حزب العمل الكردستاني المتمرّد بزعامة عبد الله أوجلان.

لم تحظ الأيديولوجية الماركسية اللينينية العنيفة التي يتبعها حزب العمل الكردستاني، ولا التصفية الوحشية لأي احتجاج، ولا عبادة شخصية الزعيم، بقبول الأكراد الأتراك التقليديين. لكن لأن الأيديولوجية الكمالية كانت تعتبر الهوية الكردية والإسلامية، على السواء، خطرًا ينبغي القضاء عليه؛ فقد عجزت الحكومة التركية عن تطبيق استراتيجية تغزو القلوب والعقول في الجنوب

الشـرقي. بل سـاعدت بشـكل كبيـر علـى إذكاء التمرّد عـن طريق اعتمـاد القوة الغاشمة كسبيل وحيد. أما الحركات الديمقراطية الإسلامية، مثل جماعة غولن، فقد أظهرت قدرة فريدة على مد الجسـور فوق الحدود العرقية واستعادة النسيج الأخلاقـي لمجتمع جنوب شـرق الأناضـول، وهذا هو ما يجعلها خطرًا شـديدًا على كل من متطرفي حزب العمال الكردستاني و«الدولة العميقة» التركية. ولهذا السبب يضع حزب العمل الكردستاني، وحزب الله الكردي، من خلال منافذهما الإعلامية، الحركة وأنشطتها في صورة الخطر الداهم. وبالمقابل، تصوّر صحف حركـة غولـن ومحطاتها التليفزيونية حـزب العمل الكردسـتاني كتنظيم إلحادي عديم الرحمة، وكأداة في يد القوى الأجنبية المعادية وأعداء الإسلام.

في يوليو ٢٠٠٨، اضطر منظمو منبر «أبانت» السنوي التابع لحركة غولن، إلـى إلغـاء مؤتمر بعنوان «المسـألة الكردية» كان مقررًا عقـده في ٥-٦ يوليو في ديـار بكـر، بسـبب تهديدات حـزب العمـل الكردسـتاني.[٣٣] وتمّ نقـل المؤتمر إلـى مدينـة أبانت.[٣٤] وقدّمـت حركة غولن في هذا المؤتمـر الحل الذي تفضله للمسـألة الكردية داخل تركيا في ما يتعلق بحقوق الأفراد وترسـيخ الديمقراطية والحـق فـي التعليـم باللغـة الأم. ولا يقتصر نشـاط جماعة غولن على شـبكات المدارس وحجرات القراءة المنتشرة في المدن الكردية؛ بل يمتد إلى شبكة كثيفة من الجمعيات الخيرية مثل جمعية «كيمسي يوك مو» [«هل من أحد؟»].[٣٥]

تسـعى حركة غولن إلى اسـتعادة الانسجام العرقي في تركيا؛ وبذلك فهي تعمـل علـى تخفيف واحتـواء المظاهـر المتطرّفـة والإقصائية لكل مـن القومية العرقيـة الكردية والتركية، مـن خلال إبراز الصلات المشـتركة الدينية والثقافية. ويرتبط ذلك بهدف آخر وهو ترسيخ الديمقراطية التركية والتنمية الاقتصادية. إذ تعتبـر الحركـة دورة الإرهاب وقهر الدولة معوّقات رئيسـة أمام تحقيق الأهداف الكبرى. قال أحد الزعماء الإقليميين في ديار بكر للمؤلف ما يلي:

> مـا دام لدينـا إرهـاب وعنف عرقي، سـيتوفر سـبب شـرعي لتبرير الإنفـاق علـى الجيـش وقـوى الشـرطة. كمـا إن الفوضى سـتمنع عملية التحوّل الليبرالي للدسـتور والبيئة السياسـية. فإذا أردت أن

> توقـف عملية ترسـيخ الديمقراطية وصناعة دسـتور ليبرالي جديد كالـذي تعمل عليـه حكومة حزب العدالة والتنميـة؛ فما عليك إلا أن تنشـر العنف. وهكـذا، فعنف حزب العمل الكردسـتاني يعوّق تحوّلنـا الديمقراطي والتنمية الاقتصادية. من هنا ترى حركة غولن أن حزب العمل الكردستاني هو أكبر خطر على أهدافها.(٣٦)

فـي مـا يتعلـق بالرؤيـة السياسـية للمسـألة الكرديـة، تؤيد حركـة غولن الحقـوق الفردية والجماعيـة الثقافية لكافة المواطنيـن والجماعات. وتعارض الفيدراليـة الصارمـة أو الاسـتقلال الإقليمي فـي الجنوب الشـرقي القائم على الفواصل العرقية.

منذ عام ٢٠١٠، شنّت حركة غولن هجومًا أيديولوجيًا مضادًا على حزب العمـل الكردسـتاني وحزب اللـه الكـردي، واعتبرتهما من قـوى «الفتنة» داخل المجتمع الإسلامي. وتستخدم الحركة المفردة باللغة العربية لتقصد بها السلوك الـذي يفـرّق ويهـدم النظـام والأفكار والمشـاعر. يقـول أحد النشـطاء القوميين الأكراد في مقابلة شخصية في نورمبرج:

> تسـتخدم الدولة إدارة الشـؤون الدينية وحركة غولن لنزع الشرعية عـن القومية الكردية عـن طريق اعتبارها مصدر الفتنة. أما أنا فأرى الحركـة طابـورًا خامسًـا، أي مقاومـة داخلية ضد الحركـة القومية الكردية. فالحركة هي العدو الأيديولوجي لاسـتقلالنا؛ فهي تخلط القومية التركية بالتاريخ العثماني والإسلامي لإنكار هويتنا.(٣٧)

لا يفكـر كل الأكراد الأتراك الناشـطين سياسـيًا بهـذه الطريقة. ففي حركة غولن يوجد عدد صغير، ولكنه مؤثّر من القواعد الشعبية الكردية التركية الداعمة للحركة. وإن كثيرًا من الأكراد المحافظين ينظرون بعين الشك إلى حزب العمل الكردستاني وينتقدون خلفيته الماركسية اللينينية، ويؤمنون بـأن الهوية الإسلامية والتراث المشترك واحترام التنوع العرقي واللغوي هو الساحة التي تسمح لشتى الجماعات العرقية الإسـلامية في تركيا بالتعايش الحقيقي. يقول أحد المواطنين الأكراد من مدينة ڤان:

صوّتُ لأردوغان لأننا نحتاج السلام ولا سلام لنا إلا بالإسلام. وليس الحل في قومية كردية أو تركية، ما نحتاجه هو فلسفة سعيد النورسي وفتح الله خوجه أفندي، فنقص التعليم الجيد هو أصل كل مشكلاتنا، وإن أتباع خوجه أفندي يعملون ليل نهار لتعليم أبناء منطقتنا. وإن الإسلام في الأناضول هو أملنا.[٣٨]

وتشترك حكومة حزب العدالة والتنمية، ورئيس وزرائها أردوغان مع حركة غولن في هذه الرؤية الإسلامية الانتقائية، التي تتعارض تمامًا مع المحاولات الكمالية لفرض صيغة أيديولوجية ثقافية عرقية واحدة على الجميع. يعتقد الاثنان أن حل المشكلة الكردية في تركيا يكمن في تفعيل التضامن الإسلامي القائم على التراث المشترك بين الأيوبيين والسلاجقة والعثمانيين. ويعتقد حزب العدالة والتنمية والحركة أن بناء مجتمع قائم على الهوية الإسلامية من شأنه أن يصرف الأكراد الأتراك عن فكرة الانفصال.[٣٩] باختصار، تعارض حكومة حزب العدالة والتنمية وحركة غولن الفيدرالية العرقية، وترى الحل في تفكيك العلمنة (أي إعادة الأسلمة)، وتفكيك محاولات بناء قومية عرقية (أي إعادة الهوية العثمانية). وتوصي بحل قائم على إتاحة الحقوق الفردية والجماعية في إطار تراث ثقافي وديني واسع مشترك.[٤٠] وتستغل القوى التركية المؤيدة للتوجه الإسلامي الفشل الكبير الذي مُنيت به الجمهورية التركية في التعامل مع الصراع الكردي المرير لاتهام الكمالية نفسها بتقويض تماسك تركيا دولة وشعبًا؛ بل وخيانتها باستخدام سياساتها الجامدة. ومن المفارقات أن «الانفتاح الكردي» الذي رعته حكومات حزب العدالة والتنمية يتعرّض للهجوم، بدعوى تهديده بطمس الهويات العرقية والخطوط الفاصلة داخل الأمة من جانب كل من متطرّفي حزب العمال الكردستاني والأحزاب القومية العسكرية التركية مثل حزب الحركة القومية (MHP).

نقّاد حركة غولن من الإسلاميين

كما ذكرنا من قبل، كانت حركة غولن تحرص على وجود مسافة واضحة بينها وبين الجماعات الإسلامية السياسية في تركيا، حتى إن الانتقاد الأساسي ضد الحركة في الماضي كان أنها «مخطئة في التوجّه إلى مجالات غير سياسية لأن النضال السياسي هو ما سيقرر مستقبل تركيا. وإن ابتعاد حركة غولن عن المشاركة في هذا النضال السياسي هو خيانة للقضية الإسلامية». وبسبب هذا الاتجاه غير الناشط سياسيًا، حازت الحركة تعاطف أغلب المسلمين الأتراك الذين ينتقدون دور الإسلام السياسي وما قد يحدثه من فرقة، واعتبروا الحركة قوة مضادة لحركة نجم الدين أربكان الإسلامية السياسية الصريحة والمعروفة باسم «حركة الرؤية القومية». كان أربكان، الذي توفي في عام ٢٠١١، وكثير من الجماعات الصوفية، وبعض المثقفين المسلمين البارزين ينتقدون حركة غولن لموقفها من عدة قضايا.[٤١] فقد كان محمد شوكت آيجي، وهو أحد أكبر كتّاب الأعمدة الصحفية المحافظين ينتقد أنشطة الحركة ونواياها وشبكاتها بشكل منتظم، وكان ضمن مجموعة إسلامية قومية منها حيدر باش، وهي جماعة صوفية لها محطاتها التليفزيونية ومطبوعات عديدة، يوجهون نقدًا حادًا إلى الحركة، ويصفونها بأنها أداة في يد حزب العدالة والتنمية أو الحكومة الأمريكية.[٤٢] وتعتقد بعض الجماعات الإسلامية أن حركة غولن «تحتل مؤسسات الدولة» و«تسيطر على» مراكز الدولة الاقتصادية، كما ينتقدون تكتيكات الحركة الإقصائية. يقول أحد مؤيدي حزب العدالة والتنمية في إسطنبول: «ارتكب حزب العدالة والتنمية خطأ كبيرًا بتحالفه مع الحركة؛ فقد أغضب هذا جماعات كثيرة مؤيدة للإسلاميين ممن لا يحبون الحركة، كما أدى ذلك إلى إبعاد الأكراد عن الحزب». وعندما سألته لماذا ينتقد الإسلاميون حركة غولن قال:

> الحركة واسعة النفوذ وانخراطها في السياسة شديد. وينتشر أتباعها في كل مؤسسات الدولة، ويملكون شركات كبرى في المجال الاقتصادي إلى جانب مؤسسات مالية مثل «آسيا فاينانس»

ومستشفيات كثيرة. وتفرط حركة غولن في تأييدها للولايات المتحدة؛ بل وتؤيد إسرائيل.

في ٣١ مايو ٢٠١٠، حاول «أسطول الحرية» الذي كان يتكّون من ست سفن كسر الحصار الإسرائيلي المثير للجدل على قطاع غزة، عن طريق نقل مساعدات إنسانية للفلسطينيين الذين طالت معاناتهم هناك. فهاجمت القوات الإسرائيلية سفينة مرمرة غير المسلحة في المياه الدولية، وقتلت تسعة أتراك من بينهم مراهق يحمل الجنسية الأمريكية. وقد أشعلت الطبيعة العنيفة المفرطة للهجوم الإسرائيلي على الطاقم غير المسلح غضبًا شديدًا في كل أنحاء العالم كما قوبل بإدانة عالمية، لكن غولن انتقد محاولة المنظمة الإنسانية الإسلامية لكسر الحصار عن غزة، وما نتج عنه من مواجهة دامية في البحر مع القوات الإسرائيلية بدعوى أن ذلك كان عملًا استفزازيًا لا طائل من ورائه. وقد اتهمت جماعات إسلامية وعلمانية كثيرة في تركيا غولن بـ«المهادنة».[٤٣]

وبرغم أن أغلب الرأي العالمي كان يؤيد جهود إنهاء الكارثة الإنسانية في غزة، وشارك الحكومة التركية غضبها الشديد من قتل المدنيين العزل؛ فقد اختار غولن أن يخالفهم فانتقد أسطول الحرية لمحاولته توصيل المساعدات الإنسانية دون الموافقة القانونية الإسرائيلية. وقد جعل هذا الانتقاد كثيرًا من الجماعات الدينية والعلمانية التركية توجه انتقادًا حادًا إلى غولن، وتصفه بأنه «دمية في يد المخابرات المركزية وإسرائيل». كذلك وجّه إليه قادر مصر أوغلو، وهو مؤرخ إسلامي شهير، نقدًا حادًا واتهمه بالوقوف إلى جانب الكفار، «وتضييع هويته الإسلامية والتورّط في السياسة العليا».[٤٤] أدت محاولات غولن للظهور بمظهر «المعتدل» و«التوافقي» في وجه الهجوم الإسرائيلي إلى صدمة بين كثير من المراقبين الأتراك والإسلاميين. واتهامه بـ«المهادنة» ورفض «قول الحق في وجه السلطة» دفاعًا عن المبادئ الأخلاقية والأعراف الدولية، مخالفًا بذلك الكثيرين ومنهم الحكومة التركية.

لكن هذا السلوك غير الحاسم والمثير للجدل من جانب غولن، يتوافق مع تصرفاته الماضية في مواجهة الصقور الكماليين في المؤسسة العسكرية. فالرجل يميل إلى المصالحة والتوسّط كتكتيك واستراتيجية لمواجهة الصراع والتحديات. وهو يفضّل المفاوضات والتسويات على الصراعات المحلية والدولية، ويتفادى تكتيكات العصيان المدني التي يعتبرها مدمرة عند إحداث التغيّر الاجتماعي. مع ذلك، فقد نال غولن استحسانًا كبيرًا من جانب المحافظين الجدد الأمريكيين في واشنطن على هذا الموقف، الذي اعتبره الكثيرون موقفًا غير مشرّف واعتبره غيرهم دليلًا على كراهيته للعنف؛ برغم أن هذا الموقف أثار استياء الرأي الإسلامي العام.

يقدم غولن استقرار تركيا وازدهارها على أي ادعاء للنقاء الأيديولوجي أو الديني. ويحذّر غولن كافة التكتيكات والمواقف الصدامية بسبب خبرته السلبية السابقة مع الدولة الكمالية، ويفضّل أن يقيم «خيمة كبيرة» أعمدتها من مختلف الجماعات، الليبراليين والأكراد والعلويين وأصحاب التقاليد الدينية الأخرى. فهو يريد الحفاظ على وجود هذا الائتلاف أو «الخيمة الكبيرة» للحفاظ على النظام العام وحريات كل جماعة من خطر الفوضى والصراع. كما يسعى إلى اتباع المنهج نفسه في التعامل مع الصراعات الدولية، إذ تعتمد استراتيجياته في التعامل مع الصراع على التدرّج ومراعاة المناخ السياسي والفكر السائد، وليس على التمسك بمبادئ جامدة لا تراعي ما قد يصدر عنها من نتائج.

إن نقّاد حركة غولن يتهمونها بالسعي لامتلاك السلطة، وبأنها صارت حركة سياسية وليس حركة دينية تسعى للرقي الاجتماعي. وعندما عرضت هذا النقد على شخصيات بارزة من أتباع الحركة ردوا بما يلي:

> نعم، هناك تحوّل تدريجي نحو تسييس الحركة، والارتباط الوثيق بحزب العدالة والتنمية الحاكم، لأن ضغوط الدوائر العلمانية والعسكرية، مع بعض الأصوات الإسلامية، الرامية إلى تصفية الحركة هي التي أجبرتنا على المزيد من التورّط في السياسة.[٤٥]

خاتمة

يقـول سـتيفن كينـزر، وهو صحفـي بارز في نيويـورك تايمز يقـوم بتغطية السياسـة التركيـة منـذ التسـعينيات، إن كثيـرًا من النـاس في تركيا يخشـون تتبع مصـادر «قوة فتح اللـه غولن، هذا الزعيم الديني التركي غير الظاهر لكنه واسـع النفوذ».(٤٦) لكن كتبًا عديدة وبرقيات دبلوماسية كثيرة تدرس الجوانب المختلفة لقـوة الحركة المتزايدة فـي الدولة والاقتصاد التركيين. ويـدرك كينزر، مثل كثير من الكتّاب مدى صعوبة فهم أهداف الحركة النهائية وسياساتها، لأنها تستعصي على ألوان كثيرة من الدراسة أو حتى على التصنيف البسيط.

في زيارة إلى واشنطن، سألني أحد علماء الدين المرموقين عما يلي:

> بما أنك تدرس حركة غولن لديّ سؤال، فهناك شيء يحيّرني دائمًا بشـأن أتباع الحركة، وأنا أعرفهم هنا في واشـنطن العاصمة، وهم أنـاس طيبون يتميزون بالرقة والنظافة وعـدم التعقيد الفكري، ولا يـكادون يمتلكون أي قـدرة على الانخراط النظـري في أي قضايا اجتماعيـة أو سياسـية. مـع ذلـك، يربكنـي كيف اسـتطاعت تلك الشـخصيات السـطحية أن تقيـم هـذه الحركة القويـة. أعرف أنهم يعملـون بجد وإخلاص، لكنهم مملون كل الملل، ألا تخبرني عن هذا؟ ومن وراءهم؟

هـذا وصـف صحيح لكثير مـن أعضاء الحركة، ولكن من الخطأ الشـديد الظن بوجود «قوة أخرى خفية وراء الحركة» فقد حاولت أن أجيب على السؤال بالنظر إلى الولاية التي أعيش فيها، ولاية يوتا، فهناك أبناء طائفة المورمون الذين يعملـون بجـد ويتصفـون بالمثالية، لكنهم ليسـوا معقدين فكريًـا، ويؤمنون أنهم أصحاب رسـالة. وقد سـمح لهم هـذا بالظهور كقوة اقتصادية وسياسـية ناجحة جـدًا في الولايـات المتحدة، مثل الطائفة اليهودية الأمريكيـة. لكن هذا قد يعني أن تماسكهم قد يضرّ بقدرتهم على نقد الذات أو استيعاب الآخرين. فمثل خلية النحـل، وهو الرمز المورموني، يعمل أفراد الطائفة في البناء والتشـكيل بأخلاق

عمل صارمة وبتجانس تام، لكنهم يتجنّبون مناقشة معتقداتهم ويحذرون الغرباء. ويتجاوز التأثير التشكيلي للحركة في ما يخص هويتها الجمعية قضية الاستقلال الفردي أو العقول الناقدة.

بدأت حركة غولن بوصفها حركة دينية بأهداف متواضعة نسبيًا. أما اليوم فقد تطورت وصارت واحدة من أكبر القوى في تركيا، وفي دول إسلامية أخرى عديدة تمتلك مدارس وشبكات أعمال ومنافذ إعلامية ومنظمات غير حكومية وصلات وثيقة بالسياسيين. ومثل اليهود والإيفانجليكيين الأمريكيين، يستخدم أعضاء الحركة حقهم في المشاركة في النظام السياسي وتشكيل المجتمع المدني. وهكذا، فهي حركة ذات جذور دينية وتوجّه أخلاقي تهدف إلى التأثير على السياسات العامة ما أمكنها ذلك. ولا تقبل الحركة العنف وتدينه في كافة صوره، لكن بعض خصومها في تركيا يقولون إنها لا تتسامح مع نقّادها. ويقول البعض إنه كلما زادت قوة الحركة، تخلّت عن النبرة التصالحية الناعمة واتخذ خطابها نبرة تصدامية صريحة.

ترى أعداد كبيرة ومتزايدة من الأتراك المتعلمين أن حركة غولن تعتمد على شبكات محكمة وعلى موارد، وتسعى إلى السيطرة على كل مؤسسات الدولة. وهكذا، صار اتساع نفوذ الحركة مصدر خوف لبعض الجماعات العلمانية. وقد دفع هذا الخوف نقّاد الحركة إلى تنظيم أنفسهم ومواجهة توسع نفوذها. وكان غولن مصدر خوف ورجاء للمجتمع المدني الذي يتحوّل إلى البورجوازية. فمن يساورهم القلق على العلمانية، وأسلوب الحياة «الحديث» يرون في حركة غولن الخطر الأكبر على الإصلاحات الكمالية. لكن هذه المخاوف المشروعة قد تحوّلت إلى نوع من «البارانويا»؛ إذ تعتبر كل أشكال معارضة الفكر الكمالي تدبيرًا شريرًا من جانب غولن. وتلخّص إليزابيث أوزدالجا هذه «البارانويا» بقولها: «إن معارضي غولن يعتبرونه شخصًا قادرًا على كل شيء، يتحكم في كل شيء، ويمتلك سلطات كاملة بغض النظر عن أي سلطة سياسية».[٤٧]

تقوم بعض هذه الانتقادات على تعاملات شخصية متنوعة مع أتباع الحركة وشبكاتها. حيث تتكوّن الحركة من أناس لهم دوافع داخلية وآخرين

لهـم دوافـع خارجية.[٤٨] أمـا فئة من لهم دوافع داخلية فيعيشـون طبقًا لدوافعهم ويعتبرون دينهم القيمة العليا في حد ذاتها، والدين عندهم إحساس داخلي قوي فـي القلـب وهو ما يدفعهـم إلى تقديم أفضـل النماذج السـلوكية. أما من لديهم معتقدات خارجية فيعاملون الدين كأداة لتحقيق أهداف دنيوية، كتحقيق أسـباب الراحـة والأمان والشـعور بالانتماء الاجتماعي واكتسـاب المكانـة الاجتماعية، وتيسير الحصول على المكاسب الاقتصادية والسياسية. ويتعايش هذان الصنفان من الناس داخل الحركة، وتميل كفة الميزان ناحية الفئة الثانية كلما زادت سلطة الحركة ومواردها.

ولأن حركـة غولـن تعمل فـي إطـار الليبراليـة الجديـدة، ومجتمع مدني يتجه إلى البورجوازية ويتصف بقيم الاسـتهلاكية والملكية، فإن مؤيدي الحركة والمتعاطفين معها يتوقعون منها أشـياء مختلفة. كما إن الأسـس التي تقوم عليها بنيـة الحركـة تعمـل على تحديد نوعيـة أتباعهـا وصياغتهم؛ بل وصياغـة تعاليم غولن نفسـه. بمعنى أن غولن يسـعى إلى تشـكيل أفراد منكرين لذواتهم، هدفهم رضـا اللـه، لكن النظام الرأسـمالي الحديـث الذي تبرز فيه عناصر الاسـتهلاكية والملكيـة وأهميـة الـذات تتعارض مـع الجانب الروحـي للمثل التـي يرنو إليها غولن، والحقيقة أن هذه الإغراءات الاجتماعية الاقتصادية تحاصر أتباع الحركة. وقـد دفـع التوتـر الكامن في بنية فضـاءات الفرص الآخذة في الاتسـاع، وطبيعة الفعل المطلوب من المشـاركين فيها، بعض أتباع الحركة إلى تقديم المكاسـب الدنيويـة على الروحية. وتضـم الحركة أناسًـا مختلفيـن، منهم من تدفعهم الرغبة في الثروة والنفوذ، وآخرين يدفع الشوق الروحي لتعريف معنى الحياة الكريمة.

إن هذه الدوافع المختلطة هي ما جعلت الحركة تبدو محافظة ومغرقة في الإسـلامية لبعض الديمقراطييـن الاجتماعيين والعسـكريين العلمانيين، ومغرقة فـي الليبراليـة والانقياد للولايات المتحدة بالنسـبة إلى الإسـلاميين، ومغرقة في القومية التركية بالنسبة إلى القوميين الأكراد، ومغرقة في المذهب السنّي الحنفي بالنسـبة للعلوييـن، ومغرقة في الدنيوية بالنسـبة إلى المسـلمين الصوفيين. ولقد حـاول غولـن تحجيم هذه القـوى المتعارضة عن طريق اعتبـار أن الخطر الأكبر

على الوحدة الوطنية والتنمية الاقتصادية هو غياب الديمقراطية الشعبية، ومحاولة المؤسسة الاستبدادية الحفاظ على الوضع الراهن.

ومع ازدياد القوة السياسية للحركة في تركيا بسبب تغيّر الظروف السياسية والأمنية، قلّت مرونتها التي كانت مستمدّة من تنوع الجماعات والشبكات المتعاطفة معها. وإن أي حركة قوية موحّدة يمكنها أن تكتسب قوة كافية لهزيمة خصومها، وهذه القوة غير المحسوبة دفعت خصومها إلى تكوين «جبهة» ضدها. وكان غولن قبل موضوع إيرجينكون ناجحًا في تكوين التحالفات مع الجماعات المختلفة في تركيا لمنع تكوين جبهة مشتركة ضد الحركة. أما اليوم فمجرد اسم حركة غولن في تركيا (وخارجها) يعني السعي لامتلاك القوة والسيطرة على مؤسسات الدولة. الحركة ليست جسرًا، بل مصدر خوف للمجتمع التركي شديد الانقسام. وعلى حركة غولن أن تقوم بإجراءات طمأنة واسعة النطاق في مواجهة زيادة الارتياب بشأنها وسط النخبة العلمانية المتعلمة. وعلى أتباعها أن يتعلموا كيف يتشاركون السلطة في مؤسسات الدولة، ويزيدون اهتمامهم بالكفاءة ويقللون اهتمامهم بالانتماء الديني في التعيينات والترقيات. ومازالت الحركة تتعلّم كيف تمارس قدرًا أكبر من النقد لحزب العدالة والتنمية وحكومة أردوغان، في ما يخص الفساد وإقصاء العلويين المهمّشين وغياب التقدّم في المسألة الكردية.

الخاتمة

كان عدم الإيمان حالة غير شائعة، ومصطلحًا نخبويًا في أوروبا العصور الوسطى. أما اليوم، فاحتفاظ المرء بمعتقده الديني يمثّل تحدّيًا في هذا العالم الصناعي.[1] ولا يمكن فصل الشعور بأننا نعيش في عصر علماني عن التطورات التي وقعت في التاريخ الأوروبي، كما إنه جزء من الخطابات الدينية خارج أوروبا والمسيحية الغربية. هذه النقلة الواضحة التي وقعت في القرون القليلة الماضية هي التي تأخذنا في أيامنا هذه إلى عصر ما بعد الحداثة الذي يتسم بالعلمانية والشك، ولم يكن التحرّر الذي أتاحه هذا العصر بلا ثمن. فقد «خسرنا» في هذا التحوّل بعض اليقينيات الجوهرية وأسباب التماسك التي عملت على بناء المجتمعات التقليدية، فقد كانت الطبيعة والإنسانية والكون تُعد كلها من تجلّيات الإله. أما العصر العلماني السائد حاليًا فتميّزه بعض قوى الحداثة الكبرى، ومنها الإيمان بالعلم والتكنولوجيا والقومية والديمقراطية واقتصادات السوق العالمية. وقد صارت الفردية والعقلانية الغائية والحلول العلمية التكنوقراطية المبادئ المنظمة لحياتنا الحديثة. مع ذلك، وبرغم مقولة فريدريك نيتشه الشهيرة في نهاية القرن التاسع عشر، فإن العصر الحديث لم يؤد إلى موت الإله في الفضاء العام؛ بل ظل الإيمان يقدّم في صور مختلفة وصيغ

جديدة مع اكتشافنا أن إيماننا ببروميثيوس* الحديث ليس كافيًا، فلقد غيّرت سمات الحداثة من الشروط المحيطة بمفهوم الاعتقاد والإيمان.[٢] وفي هذا السياق، يمكن القول بأن التنوير الإسلامي الناشئ في تركيا منتج عرضي غير مقصود لعملية التحوّل العلماني والتحديث؛ فهو رد فعل على الأيديولوجيات الرسمية والقوى غير المميِّزة التي تسعى إلى إقصاء الحاجات الروحية، وتصرّ على تقييد حياتنا وخيالنا بالأرض التي نعيش عليها والزمان الذي نعيش فيه، مع ما في ذلك من تركيز صارم على الجوانب المادية للوجود.

إن عملية التحوّل العلماني، وهي السمة المميّزة للحداثة، لم تأخذ مسار التطور الذي تنبّأ به علماء الاجتماع، وبرغم أن الحداثة تحقق تقدمًا ماديًا ملموسًا في هذا العالم، فإنها تواجه تحديًا لا يتوقف من جانب قوى التراث والدين، وكذلك ما تسببه النسبية والعدمية من اضطراب.

من المهم أن نضع في اعتبارنا أن الحداثة ليس لها طريق عالمي أو نموذج واحد؛ بل هناك طرق بديلة ونماذج متنافسة. وإن عودة شكل من الإسلام إلى تركيا وهي تأخذ طريقها إلى مزيد من الحداثة والتنمية السياسية والاقتصادية، أمر ينطوي على مفارقة ليس من السهل تناولها نظريًا. ففي الجمهورية من التاريخ التركي، أصبح الإسلام أهم مؤشرات التخلّف؛ بينما اعتبر النموذج الكمالي اليعقوبي العلمانية علامة حداثة وتقدّم. وقد ظل تبنّي العلمانية في تركيا لفترة طويلة يعني عداوة الدين أو على الأقل عدم الاكتراث له. وتشير دراسة عن حيوية الأشكال المعاصرة للإسلام في تركيا إلى أن الحداثة والعلمانية تؤثران تأثيرًا عميقًا في المعتقدات والممارسات الدينية، لكنهما يتأثران بدورهما إذ يواجهان الحاجات والتحديات المجتمعية. وإننا في تركيا اليوم نشهد عملية تلاقح وتحوّل متبادل عميق بين قوى العلمانية والحداثة والإسلام. ولنشأة هذا الشكل الخاص من الحداثة الإسلامية التركية نتائج عميقة على بقية العالم الإسلامي.

---

* بروميثيوس القديم هو سارق النار الأسطوري، مع ما في ذلك من دلالات على امتلاك القوة والمعرفة وغيرها (المترجم).

تقوم حركة غولن حاليًا بدور مهم في ظهور تأويلات وممارسات إسلامية عصرية. والحقيقة أن الطبقة الحاكمة والشعب التركي اليوم أقرب إلى الهوية الإسلامية من أي عقد من العقود السابقة. لكن هذا الإسلام متأثر تأثرًا كبيرًا بقوى العلمانية والحداثة التي واجهته مواجهة أليمة، حيث ترفض الغالبية الكاسحة من المسلمين الأتراك اليوم أشكال الرقابة والعقاب التي تنتمي إلى العصور الوسطى، كما ترفض أي إكراه في الدين. كما تعلي هذه الغالبية من قدر قيم التعددية والديمقراطية وسيادة القانون على أي مؤسسة علمانية استبدادية[٣]. وفي هذه البيئة التي ينتشر فيها هذا اللون من الإسلام، يكتسب الأتراك قدرًا أكبر من الاستنارة والتديّن في الوقت نفسه. وقد شجعت فضاءات الفرص المتسعة في الفضاء العام، والتي ظهرت مع حكم تورجوت أوزال، المثقفين والزعماء الإسلاميين مثل فتح الله غولن على طرح أشكال من الإسلام تتسم باليسر والمرونة، تستطيع أن تواجه نقد معارضي الدين ومختلف الأيديولوجيات داخل تركيا وخارجها. وكان لسمات اليسر والمرونة والمواءمة المحلية لهذا الشكل من الإسلام تأثير كبير في التحولات السياسية والاجتماعية الاقتصادية الضخمة التي نشهدها في تركيا اليوم.

تغطي محاضرات غولن وكتاباته القضايا الاجتماعية والشؤون الدينية والفن والتعليم والعلم، وتنطوي كلها على طموح إيجاد صيغة إسلامية يمكن أن تواجه التحديات التي تفرضها الحداثة. إذ ينبغي عرض المفاهيم والمبادئ القرآنية وشرحها من خلال الفضاءات العامة الاجتماعية والسياسية التي يشغلها شتى ألوان الناس مؤمنين وغير مؤمنين. كما توجد نقلة أخرى في الاهتمام بين المفكرين المسلمين الأتراك المعاصرين من المداولات الفقهية التراثية إلى النظريات الاجتماعية الحديثة والتطبيقات العملية؛ بل إن غولن يرى أن الإحياء الإسلامي والعلمانية التركية ممتزجان امتزاجًا أصيلًا ولا وجود لأحدهما دون الآخر.

دخـل الإسـلام مرة أخرى إلى الفضاء العام، بعـد ما أعيدت صياغته وفق السياق المعاصر، ليس بغرض العودة لعصر ذهبي متخيّل، بل لملء الفراغ الذي خلّفته إخفاقات الكمالية وهي إحدى أشكال العلمانية. وكذلك لإعادة دمج عدد كبير من الأصوات التي همّشتها عملية التحول الجمهوري. فالإسلام في الحياة التركية يكتسب أهمية أكبر من السياسة، وتتسم الصيغة الإسلامية التركية الحديثة بحيوية خاصة، ليس بوصفه أداة لمواجهة الحداثة، بل أداة لأزمة الاندماج وملء الفراغـات التي أحدثتها نجاحـات العلمانية والحداثة الكماليـة وإخفاقاتها. فقد أثبتـت التعبيـرات والممارسـات الدينية مرونة وقدرة على إعادة التشـكّل بحيث تحفظ القيم الأساسية للديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية. لقد صار الإسلام فـي هـذه البيئة الديمقراطية الحديثة مصدرًا لتوليـد المعنى والمعايير والتضامن. بتعبير آخر، إننا الآن نشهد دمجًا للدين في مجتمع ديمقراطي علماني بوصفه قوة أخلاقيـة تعمل على تعزيز المجتمع المدني، والحفاظ على قيم ومعايير إنسـانية عامـة لا تختلـف عـن تلك التـي أنتجها التنويـر العلماني الغربـي. وبالطبع، فقد أفرزت سياسـات الإحياء الإسـلامي نتائج مختلفة وبائسة في سياقات اجتماعية واقتصادية وتاريخية مختلفة خارج تركيا.

الديـن عنـد غولن ليس أداة للإطاحـة الكاملة بالنظـام العلماني، وليس مسـاحة للانسـحاب والتأمـل المنعـزل؛ بـل هـو نظـام معيـاري يمنـح القيمة للمجتمـع، وهـو مجموعة مـن المعتقدات والممارسـات تعمل على تشـكيل مجتمـع عادل، واسـتعادة الصلات الاجتماعيـة التي مزّقتهـا الحداثة والتطور الرأسـمالي. أي إن غولن يرى في الإسـلام سعيًا نحو تحقيق مجتمعات عادلة متجانسـة، ونحو اسـتعادة الإيمـان بالمعايير والقيم التي تتجـاوز الاهتمامات والمصالح المادية والفردية.

يؤمن غولن بأن المشكلة الجوهرية للمجتمعات الإسلامية في عصر ما بعد الاستعمار بما فيها المجتمع التركي تكمن في نخب «غرباء الوطن»، وفي تفتيت المجتمع عن طريق رسـم حدود عرقية ودينية وطبقية وأيديولوجية من شـأنها أن

تفسد أهل الحكم. يمثّل الانفصال والتنازع النخبوي واحدة من أهم مشكلات تركيا الحديثة؛ فأفراد النخبة عاجزون عن التعاون أو العمل معًا، وهذا نتاج للبنية الاجتماعية التركية المفتتة. وعلى خلاف «النمور الاقتصادية» الشرق آسيوية الناجحة التي برز فيها دور تنمية الدولة وسياسة الإجماع والتعاون الاجتماعي، تعاني تركيا (أكثر من غيرها من الدول الإسلامية) صراعات مجتمعية عميقة، ونخب أنانية تابعة للعسكرية الغربية الخارجية.(٤) ولصراعات القيم في المجتمع التركي جذور تاريخية عميقة؛ لأن المجتمع التركي منقسم انقسامًا حادًا عرقيًا ودينيًا، في ما يتعلق بأنماط الحياة وأساليبها.

ولحل هذه الصراعات المجتمعية، يقدّم غولن تصوّرات لها أوجه ثلاثة: وضع صورة حديثة لفلسفة ثقافية وتعليمية جديدة مستمدّة من سمة العالمية التي تميّز الإسلام العثماني. ودعم التنمية الاقتصادية، وظهور طبقة وسطى تركية أناضولية (بأخلاق بروتستانتية) عن طريق تمكينها من العلم والتكنولوجيا وما يتعلق بالسوق، حتى يمتلك أفرادها الأدوات الحديثة اللازمة لتجعلهم لاعبين أساسيين في المشهد العالمي، لا يقلون عن نظرائهم في الغرب وشرق آسيا. وأخيرًا، العمل على فتح فضاء عام حسب مفهوم هابرماس يسمح بدخول أصوات مجتمعية متنافسة ومهمّشة في عملية تواصل وتفاهم. ويبدي غولن في هذا الصدد تفاؤلًا شديدًا بشأن أثر تكنولوجيا المعلومات الجديد في تمكين الناس، وتعزيز المجتمع المدني، من خلال بناء جسور عملية وقيمية بين مختلف الناس، والسماح لهم بتحدي الحكم الاستبدادي. وهنا ينبغي أن نذكر أنه كان ذا بصيرة نافذة عندما تنبأ بالدور الحاسم الذي تقوم به الفضاءات العامة ووسائل الإعلام الاجتماعي في السماح لشباب الربيع العربي بهز النظام الديكتاتوري المتكلّس في الشرق الأوسط بعنف.

يهتم نظام غولن التعليمي بتدريب «القلب» والتحكّم في الرغبة لدى أتباعه، بينما يحل اهتمامه بـ«العقل» أو الفكر في مرتبة تالية. ذلك أن غولن وأتباعه يؤمنون بأن «القلب المدرّب» المفعم بالحدس الروحي (المزاج

الديني) ويسعون إلى إرضاء الله عن طريق العمل على تحسين أحوال البشر. كما تهتم حركة غولن بقيم دينية مثل البر والوسطية والعملية وعدم الإسراف والإنتاجية الاقتصادية بوصفها المبادئ الأساسية لبناء «مجتمع إسلامي نشط». وتضم حركة غولن مسلمين أتقياء، لا يبغون إلا أعمالًا ترضي الله وتسعد خلقه، ويدركون أن الخلاص الأخروي لا يأتي على حساب الأحوال الدنيوية والتقدم. وهم يتخذون من القيم والتوجّهات الدينية في حياتهم أداة لتحقيق هدفهم، وهو تحسين أحوال المجتمع المادية والسياسية. ويسعى غولن إلى إيقاظ الشباب من خلال جمعهم على هدف مشترك، يصلح به المجتمع ويقوى. وهو يؤمن أن كل الناس يمكن أن يقعوا أسرى للرغبات والشهوات والأنانية وآلام الخبرات الماضية. ومن شأن هذه الأمراض النفسية العميقة أن تنزع عن الناس قدرًا كبيرًا من إنسانيتهم ومثاليتهم، وتمنعهم من تحقيق إمكانات قلوبهم وعقولهم الواسعة. ويدعو غولن أتباعه إلى اعتبار أنفسهم جزءًا من جماعة وليسوا أفرادًا مستقلين، وإلى أن يعملوا بجد لتغيير مجتمعهم من خلال السلوك القويم الذي يُحتذى؛ فالانضمام إلى جماعة غولن يعني أن يمنح الفرد وقته وطاقته وموارده للمحتاجين. والرحمة (أو المرحمة/ Mer-hamit) تجاه أصحاب الحاجة، سواءً أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، من أهم مكوّنات رؤية غولن.

كان غولن يدعو دائمًا إلى دولة ومجتمع تركي ديمقراطي حديث دون تقليد النموذج الغربي، وإلى مجتمع يقدّم نموذجًا اجتماعيًا سياسيًا يُحتذى، ينهل من موارد ثقافية ودينية وتاريخية عميقة. وحركة غولن ليست حركة لدعم الفقراء أو المقهورين؛ بل لتمكين الناس والارتقاء بالوعي الاجتماعي الديني عن طريق استعادة الروحانية إلى مركز الحياة العامة اليومية. وبرغم أن أي نظرة سطحية قد تجعلنا نرى في مساعي غولن رغبة في أسلمة المجتمع، فإن هذه المساعي تعني حتمًا عقلنة الإسلام وعلمنته؛ سواء قصد غولن وأتباعه ذلك أو لم يقصدوه. فالتلاقح

بيـن الدينـي والدنيـوي يـؤدي حتمًا إلى أشـكال أكثر عقلانيـة وحداثة من المعتقـدات والممارسـات الدينية، علـى الأقل في التجربـة التركية. بتعبير آخر، يمكن تشبيه حركة غولن بالنموذج الديني البروتستانتي، أي اعتبارها خطوة نحو حداثة مستمدة من الدين لا تتنافر مع أشكال الإنسانية العلمانية. وأرى شخصيًا أنها تمتلك إمكانية بداية حركة تنوير ديني في سياقها التركي والإسـلامي الحديث الأوسـع، بمعنى أننا نشـهد عصرًا جديدًا من الإحياء الديني الإسلامي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بما يجري من عمليات تحديث تحقق إصلاحات داخل السوق الليبرالية الجديدة، كما ترتبط بالطبقات الوسطى والفضـاءات العامـة المفتوحـة، والحكـم الديمقراطي والتعليـم الحديث والعولمة القائمة على التكنولوجيا.

تمكّننا دراسة الحركة من التعرف على أنماط التفاعل بين الدين والحداثة والفضاء العام، والهوية والسـلوك المهذب (الأدب) والسياسـة. وتثبّت الحركة عمليًـا أن المسـلم يمكـن أن يجمـع التديّـن إلـى الحداثـة. ولا ترفـض جماعة غولـن الحداثـة الغربية ولا تتشـرّبها تشـرّبًا كامـلًا لأنها نبعت من تـراث الدولة الكماليـة العلمانيـة، وكتابات سـعيد النورسـي المعارضة لها؛ بـل إنها وضعت صيغتهـا الخاصـة مـن الحداثة التي تعيد طرح الإسـلام ولا تنبـذه. وهي حداثة بأشكال جديدة من الدين (الإسلام)، وليست حداثة بلا دين كحداثة الكماليين. ولكـي نفهـم حركة غولـن على أفضل وجـه، ينبغي أن نضعها فـي إطار أدبيات «الحداثات المتعددة» حسب تعريف شموئيل نوح آيزينشتات، أي: «محاولات تقـوم بها جماعـات وحركات مختلفة لإعادة تشـكيل خطـاب الحداثة، وإعادة تعريفـه علـى طريقتهـم».[٥] والمؤكد أن الحركـة لا تعادي الحداثة؛ بل تسـعى إلـى خلـق صيغتها البديلة مـن الحداثة الإسـلامية عن طريق التعامـل مع العلم والفضـاء العام بلغتها الخاصة. ولحركـة غولن خطاب علمي تواجه به المفهوم الإلحادي للعلم الذي يلقي ظلال شـك كثيفة على كل أشـكال الأديان القديمة رغـم أنه، أي العلم، سـيتحوّل حتمًا إلى منظومـة عقائدية قائمة على اتخاذه دينًا

حين تغالي هذه المنظومة (كما في الكتابات الشـهيرة لكل من ريتشـارد دوكينز وستيفن هوكينج) وتحاول أن تثبّت بالبرهان العلمي ما لا يمكن إثباته، أي عدم وجود منظومة إلهية أو قوة عليا وراء خلق الكون. خلاصة القول، نشأت حركة غولـن بوصفهـا عامـلًا حيويًا في إحداث التحـوّل الذي مرت بـه تركيا الحديثة عـن طريـق دعم الحوار بين مختلف الثقافـات والأيديولوجيات والأديان، وفي الوقت نفســه، منح الجماهير المحافظة التركية الثقة للتعامل مع العالم الأوسع. وكما قال لي تاجر من «كونية»: «بالخدمة يمكن أن نعود كما كنّا، وأن نعود إلى حقيقتنا مسلمين أتراكًا».

أما في ما يتعلق بمستقبل حركة غولن، فإن ما حدث لغيرها من الحركات الإسـلامية القويـة في ما سـبق عبرة لهـا. فقبل ظهور فتح اللـه غولن وجماعته، كانت أقوى الجماعات التركية الإسلامية تحت قيادة الزعيم الصوفي النقشبندي محمـد زاهد كوكتو. وبعد وفاته في عام ١٩٨٠، تفككت الحركة تدريجيًا حتى لـم يعـد لها دور. فقد أخفق زعيمهـا الجديد، وهو زوج ابنة كوكتو، في الحفاظ علـى الحركـة لأنـه لـم يكـن يمتلـك لا المؤسسـات ولا الكاريزمـا والحكمـة المطلوبة؛ فعجز عن ملء الفراغ الذي تركه حموه. فهل ينتظر حركة غولن مصير مشـابه؟ أم ضربـت بجذورها في الأرض بحيث يمكن أن تعمل دون شـخصية زعيمها الكاريزمية؟ بالنظر إلى كاريزما غولن وعلمه ومهاراته التنظيمية، سيترك رحيل الرجل فراغًا كبيرًا؛ إذ إن الرجل لم يكتسب زعامته عن طريق الانتخاب، وليس له خليفة ظاهر، ولا توجد على الساحة حاليًا شخصية تقود مستقبلًا هذه الشـبكة الدينية العابرة للقوميات، والتي تدير مدارس وأعمال تمويل وخدمات اجتماعية. وتشبه حركة غولن سابقتها من الحركات الإسلامية في تركيا في أنها تتمثّـل صـورة زعيمها وشـخصيته. وعندما يرحل غولن، الأرجـح أن المؤمنين سـيضربون «خيمـة» جديـدة حـول زعيـم كاريزمي جديـد. وإن غياب الشـكل المؤسسـي الرسـمي يشـكك في قـدرة الحركـة علـى الاحتفاظ بتماسـكها في المسـتقبل، لكن تراث غولن المؤثر في تشـكيل تركيا الحديثة حكومة ومجتمعًا

سيستمر لبعض الوقت. ولن يعني موته نهاية مشروع التنوير الإسلامي الذي تعهده؛ بل إن الحركات الاجتماعية الدينية التركية الجديدة التي ستنشأ ستحمل أثر هذه الحركة. كان هذا الحال مع بديع الزمان سعيد النورسي الذي أثّرت شخصيته الكاريزمية في نواحٍ عديدة من حركة غولن؛ برغم أن الدولة الكمالية سعت إلى طمس أثره عن طريق دفنه في قبر غير معروف بعد سنوات طويلة من الحبس الانفرادي القاسي. إن هوياتنا ومعاييرنا وقيمنا وشبكات علاقاتنا في هذا العالم في عصر العولمة في حالة مستمرة من إعادة التشكيل نتيجة للمواجهات مع طرق مختلفة في الرؤية والحياة. معنى ذلك، أن الإسلام والحداثة سيظلان في حالة صيرورة دائمة.

الهوامش

المقدمة

1. Farid Noor, ed., *New Voices of Islam* (Leiden: ISIM, 2002), 25
2. Immanuel Kant, «What is Enlightenment.» In *On History*, ed. And translated by Lewis Beck (New York: Macmillian, 1964), 1-10.
3. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Vol. 2, *The High Tide of Prophecy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1945), 303.
4. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1968); Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation, Vol. 1 The Rise of Paganism* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1967); Vol. 2, *The Science of Freedom* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1970); Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, 1650-1750 (Oxford University Press, Oxford, 2001); Lewis Hichman, *Hegel's Critique of the Enlightenment* (Gainesville, FL: 1984), chapter 5 H. R. Trevor-Roper, «The Religious Origin of the Enlightenment,» in his *Religion, Reformation and Social Change*, 3rd edn (London: Martin Secker & Warburg Ltd, 1984).

5. J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion: The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764* (New York: Cambridge University Press, 2001), 5.

6. David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestant, Jews and Catholics from London to Vienna* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

7. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambrige: Cambridge University Press, 1983), 103-192.

8. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey.* (New York: Routledge, 1998).

9. Cited in Sorkin, *The Religious*, 12. Cited from [Antoine Adrien] Lamourette, Pensées sur la Philosophie de la foi, xviii-xix. CF.Pensées sur la Philosophie de l'incrédulité, 253, 263, and Les Délices De La Religion, Ou Le Pouvoir De L'évangile Pour Nous Rendre Heureux, ix.

10. Fethullah Gülen, *The Statueof Our Souls: Revival in Islamic Thought and Activism.* Somerset, NJ: Light, 2006), 31.

11. J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

12. John Voll, «Renewal and Reform in Islamic History,» in *Voices of Resurgent Islam*, ed. John Esposito (New York: Oxford University Press, 1983), 32-47.

١٣. لمعنى «خدمة» في التاريخ الإسلامي العثماني انظر:
Etienne Copeaux, «Hizmet: A Keyword in Turkish Historical Narrative,» New Perspectives on Turkey 13 (1996): 91-114.

14. Brian Knowlton›s interview with Gülen, Turkish Review 1:2 (2011):52.

١٥. كانت علاقة حركة غولن و«تركمانباشي» سابارمراد نيازوف، الزعيم السابق لتركمانستان، ودية ومزعجة في الوقت نفسه، فقد كان الرجل من

أظلم قادة آسيا الوسطى وأكثرهم غرابة. وكان يقصد بكتابه «المقدس» الروحنامي منافسة الكتاب المقدس [بعهديه القديم والجديد] والقرآن، وقد ترجمه محمد جيتين الذي نال جائزة عن الخدمة الثقافية لتركمانستان. للمزيد انظر:

http://www.sierraf.org/activity_details.php?id=30;Ilan Greenberg, «When a Kleptocratic, Megalomaniacal Dictator Goes Bad,» *New York Times*, January 5, 2005.

١٦-ويحتوي هذا http://www.fethullahGülen.org. أهم موقع إليكتروني هو الموقع الشامل على كتابات فتح الله غولن وأحاديثه وكذلك مقابلاته الشخصية وما ورد عنه من أخبار في الإعلام الوطني. وهذا الموقع متاح بتسع لغات منها الأسبانية والعربية والألمانية والدانمركية. وهناك مواقع مهمة أخرى منها:

http://www.herkul.org; http://www.sizinti.com.tr; http://www.rumiforum.org.

ويتيح الفضاء الإليكتروني للحركة فرصة فضاء عابر للقوميات يمكن أن توحد أتباع الحركة من مختلف أرجاء العالم، كما تسبغ التماسك والترابط الفكري على مقولات غولن ومواقفه.

17. Bayram Balci, *Orta Asya'da İslam Misyonerleri: Fethullah Gülen Okullari* (Istanbul:İletisim, 2005); Bayram Balci, «Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam,» *Religion, State & Society* 31 (2003): 151-177; Bekim Agai, *Zwischen Netzwerk und Diskurs – Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb.* 1938): *Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts* (Hamburg: EB-Verlag 2004); Bekim Agai, «Fethullah Gülen and his Movement's Islamic Ethic of Education,» in *Turkish Islam and the Secular State*, ed. M.Hakan and John Esposito (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004), 29-49; Bekim Agai, «Fethullah

Gülen and his Movement's Islamic Ethic of Education» *Critique* 11:1 (2002): 27-47; Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006).

18. Jushua Hendrick, «Globalization an d Marketized Islam in Turkey: The Case of Fethullah Gülen» (Ph.D. diss., University of California, Santa Cruz, 2009); Berna Arslan, «Pious Science: TheGülen Community and the Making of a Conservative Modernity in Turkey») Ph.D. diss., University of California, Santa Cruz, 2009); Heon Chou Kim, «The Nature and Role of Sufism in Contemporary Islam: A Case Study of the Life, Thought and Teachings of FethullahGülen» (Ph.D. diss., Temple University, 2008).

19. «Gülen Inspires Muslims Worldwide,» *Forbes' Oxford Analytical, January 8, 2008;New York Times*, May 4, 2008; *Le Monde*, November 5, 2006; *International Herald Tribune*, January 8, 2008; *The Economist*, January 3, 2008 and March 6, 2008; *Foreign Policy* (2008); Suzy Hansen, «The Golbal Imam,» *The New Republic*, November 10, 2010; Greg Toppo, «Objectives of Charter Schools with Turkish Ties Questioned,» US Today, August 18, 2009.

20. Helen E. Ebaugh, *The Gülen Movement: A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderate Islam* (Springer, 2009).

يقول إيتين ماكوبيان، وهو كاتب عمود في صحيفة الزمان اليومية: «إن كتاب «إيبو»، للأسف، يفتقر إلى العمق. فقد كان عرضها في إسطنبول نموذجًا واضحًا للثغرات التي يعانيها طرحها وأسلوبها. وقد ألمحت فيه إلى الجمهور ألا يتوقعوا عمقًا فكريًا من أعمالها. وفي مقابلة معها في صحيفة الزمان قالت إن حركة غولن خرجت من رحم المخاوف، التي مر بها عامة الناس، من أن تيارات الماركسية والحركة النسوية كادت تسيطر على الشباب. أما تفسيرها بأن الشيء الذي يسكن قلب حركة غولن هو كرم الضيافة التركي؛ فينبغي اعتباره تعليقًا فكاهيًا.

ويتصف كتابها بالدرجة نفسها من الضحالة؛ فأهم مصادر كتبها هي مجموعة من المقابلات الشخصية، لكن المؤلفة تجنبت الحديث مع فتح الله غولن، خوفًا من ضياع موضوعيتها. وهذا معناه أن المؤلفة، ببساطة، تخشى فهم جوهر الحركة».

كما ينتقد ماكوبيان زعماء حركة غولن لاستخدامهم موارد ضخمة للترويج للكتاب.

Muhammed Cetin, *The Gülen Movement: Civic Service without Border* (New York: Blue Dome, 2010); Mehmet Enes Ergene, *Tradition Witnessing the Modern Age: An Analysis of the Gülen Movement* (New Jersey: Tughra Books, 2008); John Esposito and İhsan Yilmaz, *Islam and Peace-building: Gülen Movement Initiatives* (New York: Blue Dome, 2010).

جيتين وإرجين ويلمظ مثقفون بارزون في حركة غولن، وفي أعمالهم وفرة معلوماتية، لكنها تفتقر إلى المنحى النقدي.

٢١. رعت حركة غولن بعض المؤتمرات الأكاديمية منها:

Louisiana State University (2006), University of Texas at San Antonio (2007), University of Oklahoma (2006), Southern Methodist University (2006), Rice University (2005), University of Southern California (2009), Erasmus University (2007).

تولت حركة غولن التمويل الكامل لكل هذه المؤتمرات. وبرامج هذه المؤتمرات، وأوراقها البحثية متاحة على المواقع الإليكترونية التابعة للحركة.

22. Stephen Schwartz, «The Real Fethullah Gülen.» Prospect, July 26, 2008, accessed April 9, 2010, http://www.prospectmagazine.co.uk/2008/07/therealfethullahglen/; Guy Rodgers, «Fethullah Gülen: Infiltrating the U.S. through Our Charter Schools?» accessed April 9, 2010, http://www.actforamerica.org/index.php/learn/email-

archives/1069-Fethullah-Gülen-infiltrating us- through-our-charter- schools/.

٢٣. أصـدر مركـز التقدم الأمريكـي تقريرًا يفصل شـبكات التعصب والعداء للإسلام في أمريكا

Fear, Inc: The Roots of the Islamophobia Networks in

ومواردها. انظر:

America (Washington, DC, 2011).

24. Michael Rubin, «Turkey›s Turning Point: Could There be an Islamic Revolution in Turkey?» National Review Online, April 14, 2008, accessed February 27, 2009, http://www.meforum.org/1882/turkeys-turning-point/.

٢٥. للاطلاع على هجوم المحافظين الجدد التآمري على حركة غولن انظر:

Rachel Sharon-Kreskin «Fethullah Gülen›s Grand Ambition,» Middle East Quarterly 16: 1 (2009): 55 – 66; Soner Cagaptay, «What's Really BehindTurkey's Coup Arrests?» *Foreign Policy*, February 25, 2010.

٢٦. للمزيد عن السمات المميزة لتركيا الجديدة، راجع:

M. Hakan Yavuz, ed., *The Emergence of a New Turkey: Democracy and Ak Parti* (Salt Lake City: University of Utah, 2006).

27. M. Hakan Yavuz, Secularism and Muslim Democracy in Turkey (New York: Cambridge University Press, 2009).

٢٨. يعني غولن بالإخلاص «إخلاص النية في الفعل وفي الخضوع لله»

29. John Wall et al., Paul Ricoeur and Contemporary moral Thought (London: Routledge, 2002).

٣٠. لمعرفة أعمال سعيد النورسي الأساسية، انظر:

Sükran Vahide, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State

University of New York Press, 2005); Ibrahim Abu-Rabi, ed., *Spiritual Dimensions of Bediüzzaman Said Nursi's Risale-i Nur* (Albany: State University of New York Press, 2008); Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989); M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), 151 – 178; Colin Turner and Hasan Horkuc, *Said Nursi* (London: I. B. Tauris, 2009).

٣١. للمزيد عن الجوانب السياسية للحركة،انظر:

Eldar Mamedov, «Fethullah Gülen›s Movement —A View from Brussels,» *Hürriyet Daily News*, May 27, 2010.

٣٢. مقابلة في إسطنبول ٦ يوليو ٢٠٠٩.

الفصل الأول

١. لقصة حياة غولن مصدران رئيسان: الأول مقابلاته الشخصية عن حياته التي جمعت بعد ذلك في كتاب، انظر:

Latif Erdogan, *Fethullah Gülen Hocaefendi: Küçük Dünyam* (Istanbul: AD Yayincilik, 1995)

والمصدر الثاني هو:

Ali Ünal and Alphonse William, *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen* (Fairfax, VA: Foutain Publication, 2000),

الذي يحوي قسمًا كبيرًا عن حياته. وكان أردوغان وأونال شريكين وثيقيْ الصلة بغولن.

2. Ünal and William, *Advocate of Dialogue*, 9.

3. Erdogan, *Küçük Dünyam*, 13.

٤. للمزيد انظر:
M. Hakan Yavuz, «Nasil bir Türkiye,» *Milliyet*, August 11, 1997; and Yavuz, «Nurluk Millilesiyor,» *Milliyet*, September 18, 1996.

5. Halil İnalcik, «Erzurum,» *Encyclopedia of Islam*, ed.P. Bearman et al. (Leiden: Brill, 1965), 2:712.

6. Charles Issawi, «The Tabriz-Trabzon Trade, 1830 – 1900: Rise and Decline of a Route,» *International Journal of Middle East Studies* 1:1 (1970): 18 – 27.

7. Rubina Peroomian, «A Call Sounded from the Armenian Mountains,» in *Armenia Karin/Erzerum*, ed. Richard G. Hovannisian (Costa Mesa, CA: Mazda, 2003), 189 – 222.

8. B.G. Williams, «Hijra and Forced Migration from Nineteenth-Century Russia to the Ottoman Empire,» *Cahier du Monde russe* 41:1 (2000): 79 – 108; W. Brooks, «The Politics of the Conquest of the Caucasus, 1855 – 1864,» *Nationalities Papers* 24:4 (1996): 649 – 660; W. Brooks, «Russia's Conquest and Pacification of the Caucasus: Relocation Becomes a Pogrom in the Post-Crimean War Period,» *Nationalities Papers* 23:4 (1995): 675 – 686; Justin McCarthy, Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821 – 1922 (Princeton: Darwin, 1995); A. W. Fisher, «Emigration of Muslims from the Russian Empire in the Years after the Crimean War,» *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 35 (1987): 356 – 371; Austin Jersild, Orientalism and Empire: *North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier,* 1845 – 1917 (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002); M. Pinson, «Demographic Warfare – An Aspect of Ottoman and Russian Foreign Policy, 1854 – 1866» (Ph. D. diss., Harvard University, 1970).

9. Simon Payaslian, «The Death of Armenia Karin/Erzerum,» *in Armenia Karin//Erzerum*, ed. Richard G. Hovannisian (Costa Mesa, CA: Mazda, 2003), 339 – 364.

تقوم هذه المقالة على افتراض أن «الأتراك شعب دموي»، ولا يرى الكتاب أي جوانب إيجابية في التاريخ العثماني، ولا تعرّض العثمانيين المسلمين إلى الاضطهاد. ومن دوافع الحركة الأخرى أن الأرمن كانوا على مستوى تعليمي أفضل في هذه الفترة بسبب الإرساليات المسيحية ودعم الدول الغربية. كما كان للأرمن الجورجيين صلات أيديولوجية واقتصادية هدفها الإعداد لقومية أرمنية منحازة إلى الروس؛ وقد صارت روسيا مصدر الشر كله في عيون الشعب المسلم مما سيساعد في إعداد الشعب للإيمان بالقومية التركية ومعاداة الشيوعية. وقد نشأ غولن في هذه البيئة.

١٠. في ٢٣ يوليو ١٩١٩ قرر مجلس إيرزوروم تعبئة القوات لتحرير الوطن.

11. Mehmet Kirkinci, *Bediüzzaman'I Nasil Tanidim?* (İstanbul: Zafer, 1994), 21 – 22, 35 – 37.

12. Ünver Günay, *Erzurum ve Cevre Köylerinde Dini Hayat* (Istanbul: Dergah, 1999).

13. D. Heller, *The Children's God* (Chicago: University of Chicago, 1986), 32.

14. Erdogan, *Küçük Dünyam*, 41.

١٥. مقابلة شخصية مع غولن في إسكودار، إسطنبول، ٢٥ أبريل ١٩٩٦.

١٦. ولد مظفر أرسلان في أسبير، إرزوروم في ١٩٢٨، وانتقل إلى أزمير في ١٩٥٠. وتعرف على كتابات سعيد النورسي ثم انتقل إلى مانيسا في ١٩٥٤، والتحق بإحدى حلقات القراءة النورسية. وسرعان ما ترك تعلقه بأمور الدنيا فلم يتزوج، وكرس نفسه مثل كاهن كاثوليكي لخدمة رسائل النور طباعة وتوزيعًا في كافة مدن الأناضول وقراها. ولأن هذه الكتابات كانت محظورة في تركيا في تلك الفترة، فقد أمضى زمنًا طويلًا في أقسام الشرطة والسجون مع كتبه.

17. Erdogan, *Küçük Dünyam*, 47.

18. Alastair MacIntyre, «A Mistake about Causality in Social Sciences,» in *Philosophy, Politics, and Society*, ed. P. Laslett and W. Runciman (Oxford: Oxford University Press, 1967), 52.

19. Eyup Can, *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu* (Istanbul: Dogan Kitap, 1996), 25.

20. Hikmet Çetinkaya, *Fethullah Gülen'in 40 Yillik Serüveni* (Istanbul: Günizi Yayinlari, 2004), 149.

٢١. لمعرفة التطور الفكري لغولن، انظر:
M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), 179 – 206.

22. Erdogan, *Küçük Dünyam*, 49.

23. Ibid., 122.

٢٤.للمزيد عن «التوليفة التركية الإسلامية» بين الدولة والمجتمع الإسلامي التقليدي، انظر:
İbrahim Kafesoglu, *Türk-Islam Sentezi* (Istanbul: Aydinlar Ocagi, 1985).

25. Ziya Önis, «Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective,» *Middle Eastern Studies* 40:4 (July 2004): 113 – 134.

26. İbrahim Kafesoglu, *Türk-Islam Sentezi*; Bozkurt Güvenç, *DosyaTürk-Islam Sentezi* (Istanbul: Sarmal Yayinlari, 1991).

٢٧. انظر الميثاق المؤسس لجمعية بيت المثقفين:
Aydinlar Ocagi Dernegi Tüzügü (Istanbul: Aydinlar Ocagi Yayinlari, 1989), 7; .

وانظر أيضًا:
Mustafa Erkal, «21 Yüzyila Dogru Milli Kültürlerin Gelecegi

ve Bazi Çeliskiler,» *in Islamiyet, Millet Gerçegi ve Laiklik* (Istanbul: Aydinlar Ocagi, 1994).

28. Ali Bulaç, Din-Kent ve Cemaat Fethullah Gülen Örnegi (Istanbul: Ufufk Kitap, 2007), 139.

٢٩. للمزيد عن قصة هروبه، انظر:
http://tr.fGülen.com/content/view/7854/74/.

٣٠. في أثناء انقلاب ١٩٨٠، أصدرت المؤسسة العسكرية مذكرة اعتقال غولن بادعاء مخالفته المادة رقم ١٦٣ من قانون العقوبات، التي تخص المخالفات بشأن العقيدة الرسمية للدولة وهي العلمانية. ظل غولن هاربًا مبتعدًا عن الأضواء، حتى ألغى أوزال مذكرة الاعتقال في ١٩٨٣.

٣١. في مقابلة تليفزيونية وجّه غولن انتقادًا حادًا إلى أربكان والإسلام السياسي، انظر:
«Hocaefendi›den guncel yorumlar,» *Zaman*, April 16, 1997.

32. Gülay Göktürk, «Devletin inayetiyle,» *Sabah*, June 25, 1999.

٣٣. للمزيد عن دفاع أجاويد عن غولن، انظر:
Zaman, March 14, 1998; Nazli Ilicak, «Fethullah Gülen›in Gönül Penceresinden,» *Aksam*, March 13, 1998.

34. Filiz Baskan, «The Political economy of Islamic Finance in Turkey: The Role of Fethullah Gülen and Asya Finans,» in *The Politics of Islamic Finance*, ed. Clement M. Henry and Rodney Wilson (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 236.

35. Ertugrul Özkök, «Fethullahçilik ve Tarikat» and «Hoca Efendi analatiyor,» *Hürriyet*, January 23 – 30, 1995; Nuriye Akman, Fethullah Hoca analatiyor, *Sabah*, January 30, 1995.

36. Turkish channel ATV, June 18, 1999. http://www.meforum.org/2045/fethullah-Gülen-grandambition#_ftnref47.

٣٧. الملف ٢٠٠٠/ ١٢٤ محكمة أمن الدولة الثانية في أنقرة.

٣٨. للمزيد عن الهجوم الإعلامي، انظر:

Milliyet, June 21 – 28, 1999; *Sabah*, June 21 – 29, 1999; *Turkish Daily News*, June 21, 1999.

٣٩. للمزيد عن مجموعة العمل الغربية، انظر:

Jeremy Salt, «Turkey›s Military Democracy,» *Current History* 98 (1999): 72 – 78.

40. *Zaman*, June 21 – 27, 1999.

٤١. لمقابلة برايان نولتون مع غولن، انظر:

Turkish Review, 1:2 (2011): 47.

42. Ibid., 46.

43. Martha Woodall and Claudio Gatti, «FBI Investigating Gülen Schools in the US,» *Philadelphia Enquirer*, March 23, 2011.

44. Nuriye Akman, *Gurbette Fethullah Gülen* (Istanbul: Zaman, 2004).

45. Nevval Sevindi, *Fethullah Gülen ile New York Sohbeti* (Istanbul: Sabah Kitapcilik, 1997); Mehmet Gündem, *Fethullah Gülen'le 11 Gün* (Istanbul: Alfa Basim, 2005).

46. Fethullah Gülen v. Michael Chertoff, Secretary, U.S. Dept. of *Homeland Security*, et al, Case 2:07-cv-02148-SD, US District Court for the Eastern district of Pennsylvania.

٤٧. تتصف بعض المقالات المكتوبة في الغرب عن غولن بالضحالة والسطحية، ومثال ذلك:

Suzy Hansen, «The Global Imam,» *The New York Republic*, November 10, 2010.

48. «Fethullah Gülen: A Farm Boy on the World Stage,» The Economist, May 6, 2008.

الفصل الثاني

1. Paul Tillich, *Systematic Theology*, 1951 – 63, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1963); The Courage to be (New Haven: Yale University Press, 1952).
2. Gülen, Fountain, 53 (January – March 2006), accessed April 5, 2011, http://www.fountainmagazine.com/article.php?ARTICLEID=751/.
3. Fethullah Gülen, «Mana Kökleriyle irtibatli Kahramanlar yetistirmeliyiz,» *Zaman*, November 18, 2010.
4. Marshall Hodgson, *Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 59.

   يعرف مارشال هودجسون صفة «الإسلامية» بأنها لا تشير إلى الدين، الإسلام، مباشرة بل إلى الصيغة الثقافية والاجتماعية المعقدة المرتبطة تاريخيًا بالإسلام والمسلمين، سواء وجدت بين المسلمين أنفسهم أو بين غير المسلمين.

5. M. Hakan Yavus, «Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus,» *Journal of Muslim Minority Affairs 24* (2004): 1-22.

   تدرس هذه المقالة سبع مناطق ثقافية عرقية مختلفة للإسلام. يستمد فهم كل منطقة منها للإسلام من الثقافة القومية وعناصر تاريخية واقتصادية متنوعة.

٦. لمعالجة أشد نقدًا لجماعة غولن، انظر:

M. Hakan Yavus, «Nasil bir Türkiye,» *Milliyet*, August 11, 1997.

٧. للمزيد عن الجدل حول الإسلام في تركيا، انظر:

Eyup Can, Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu (Istanbul: Dogan, 1996), 33; Nur Vergin, «Türkiye Müslümanligi ve Sözde Türk İslami,» Yeni Yüzyil, September 6, 1998; Ismail Kara, «Ha Türk Müslümanligi, ha Türk-Islam Sentezi,» *Milliyet*, September 7, 1997.

8. Hans Urs von Balthasar and Edward T. Oakes, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation* (Edinburg: Ignatius Press, 1992).

٩. مقابلة شخصية في إسطنبول، ١٠ مايو ٢٠٠٩.

10. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992); Michael Walzer, The Spheres of Justice (New York: Basic Books, 1984).

11. Ali Ünal and Williams Alphonse, *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen* (Fairfax, VA: The Fountain, 2000), 57 – 58.

١٢. مقابلة شخصية لي مع غولن في فلاديلفيا، ١٢ أكتوبر ٢٠٠٠.

١٣. للمزيد عن آراء غولن في إيران والعرب والإسلام التركي، راجع المقابلة الشخصية مع غولن في:
Yeni Yüzyil, July 19 – 28, 1997.

14. Anthony Giddens, *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), 94.

١٥. كانت تجربة غولن في الغرب أكثر إيجابية من تجربة سيد قطب السلبية التي خلص منها إلى عدم صلاحية النموذج للمسلمين.

١٦. مقابلة نوري أكمان مع غولن:
Sabah, January 26, 1995, accessed October 12, 2011, http://tr.fgulen.com/content/view/7851/74/.

١٧.مقابلة نوري أكمان مع غولن:
Sabah, January 26, 1995, accessed October 12, 2011, http://tr.fgulen.com/content/view/7851/74/.

١٨. للاطلاع على كتب عن سروش، انظر:
MahmoudSadri and Ahmad Sadri, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Soroush* (New

York: Oxford University Press, 2002); AzzamS. Tamimi, Rachid Ghannouchi: *A Democrat within Islamism* (New York: Oxford University Press, 2001).

19. Yavuz Cobanoglu, «Fethullah Gülen'de Sosyal Ahlak Tasavvuru» (PH.D diss., Ege Universitesi, Izmir, 2008), 96 – 108.

20. Zeki Saritoprak's interview with Gülen, *Muslim World* 95 (2005): 451.

21. Ibid., 452.

22. Bekim Agai, «Discursive and Organizational Strategies of the Gülen Movement,» accessed April 5, 2011, http://www.fethullahgulen.org/conference-papers/294-the-fethullah-gulen-movement-i/2132-discursive-and-organizational-strategies-of-the- gulen-movement.html/.

23. Fethullah Gülen, Hosgörü ve Diyalog İklimi (İstanbul: Merkur Yayincilik, 1998).

الفصل الثالث

1. M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), 133 – 150.

٢. لتحليل كتاب غولن، انظر:

Nilüfer Göle, «Muhafazakarliginin Manalandirdigi Modernlik,» in Eyup Can, *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu*, (Istanbul: Dogan Kitap, 1996), 207.

٣. انظر مقابلة غولن في

Sabah, January 29, 1995; Can, Ufuk Turu, 111.

4. Robert W. Hefner and Muhammad Q. Zaman, eds., *Schooling in Isalm: The Culture and Religion of Modern Muslim Education* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

5. Dale F. Eickelman and James Picatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

6. Fethullah Gülen's biography, accessed May 12, 2010, http://www.fgulen.com/.

7. Joe Lauria, «Reclusive Turkish Imam Criticizes Gaza Flotilla,» *Wall Street Journal*, June 4, 2011.

8. Ahmet Yasar Ocak, ed. Sufism and Sufis in Ottoman Society (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001).

٩. مقابـلات مع غولن، في إسـطنبول ٢٥ أبريـل، ١٩٩٧، وفي فيلادلفيا ١٢ أبريل، ٢٠٠٠.

١٠. مقابلة في إسطنبول، ٨ مايو ٢٠١٠.

١١. مقابلة في إسـطنبول، مايو ٢٠١٠، أنشأت لجنة الوحدة والتقدم في عام ١٨٨٩ على يد أربعة طلاب (إبراهيم تيمو وعبد الله جودت وإسـحاق سـوكوتي وحوزينـزاد علـي) بغرض إنقـاذ الدولة من خـلال إعادة بناء المجتمع العثماني طبقًا للقوانين والوضعية الحديثة.

١٢. مقابلة في إسطنبول، ١١ مايو ٢٠١٠.

13. Ibid.

14. Ibid.

١٥. تستخدم أغلب الجماعات النورسية تعبير «خدمة الإيمان» لتصف جهوده وكتاباته بوصفه خادمًا للإيمان أو الدين. وفي حالة غولن يحذف «الإيمان» ويكتفي بالخدمة بسبب مراعاته للثقافة العامة الحديثة في تركيا.

16. Etienne Copeaux, «Hizmet: A Keyword in the Turkish Historical Narrative,» *New Perspectives on Turkey* 14 (1996): 97 – 114.

١٧. مقابلة في إسطنبول ٢٨ مايو ٢٠١١. «اشتقت لأحبابي» عبارة من حديث نبوي. وقد لخصت هذا الحديث في بداية هذا الفصل.

18. Fethullah Gülen, *Ölçü veya Yoldaki Isiklar* (Istanbul: Nil, 1985), 208; cited in Ali Ünal, *Bir Potre Denemesi: M. Fethullah Gülen* (Istanbul: Nil, 2002), 211.

19. Ünal, *Bir Potre Denemesi*, 267.

20. Yavuz, *Islamic political Identity*, 187.

21. Fethullah Gülen, *Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart* 2 (Somerset, NJ: The Light, 2004) 235.

22. Elisabeth Özdalga, «Worldly Asceticism in Islamic Casting:Fethullah Gülen›s Inspired Piety and Activism,» *Critique* 17 (2000): 83 – 104.

23. Max Weber, «The Protestant Sect and the Spirit of Capitalism,» in From Max Weber: *Essays in Sociology*, ed. H.H. Certh and C. Wright Mills (New York: A Galaxy Book, 1958), 302 – 322.

٢٤. مقابلة في إيدن، ٥ يونيو ٢٠١١.

٢٥. مقابلة في أنقرة، ١٦ يوليو ٢٠١٠.

٢٦. مقابلة في أنقرة، ١٨ يوليو ٢٠١٠.

27. Ibid.

٢٨. مقابلة في إسطنبول، ٢٢ يوليو ٢٠١٠.

29. Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy* ((Princeton: Princeton University Press, 1993); Francis Fukuyama, «Social Capital and Global Economy,» *Foreign Affairs* 74 (1995): 89 – 103.

30. Fethullah Gülen, «Düsünce ve Aksiyon İnsani,» Zaman, November 27, 1994.

31. Fethullah Gülen, «Beklenen Geçlik I,II,» in *Çag ve Nesil: Zamanm Altin Dilimi IV* (İzmir: TÖV, 1992), 125 – 132.

32. Fethullah Gülen, «Dünya Muvazenesinde Bir Millet,» in *Çag ve Nesil* I (İzmir: TÖV, 1992), 88 – 92.

33. Erol N. Gülay, «The Gülen Phenomenon: A Neo-Sufi Challenge to Turkey›s Rival Elite,» *Middle East Critique* 16:1 (2007): 37 – 61.

34. Max Weber, *The Sociology of religion* (Boston: Beacon, 1963), 116 – 117.

الفصل الرابع

1. B. Russell, *Education of Character* (New York: Philosophical Library, 1961), 158.

2. M. Hakan Yavuz, «Towarda an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gülen,» *Middle East Journal* 53:4 (1999): 599; and M. Hakan Yavuz «Orta Asya'daki Kimlik Olusumu: Yeni Kolonizatör Dervisler-Nurcular» *Türkiye Günlügü* 33 (1995): 160 – 164.

3. Ali Ünal and Williams Alphonse, *Advocate of Dialogue:* Fethullah Gülen, (Fairfax, VA: The Fountain, 1999), 305.

4. Bekim Agai, «Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and the Emergence of Fethullah Gülen Group,» in *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 149 – 171.

٥. يتعلق كثير من نقد حركة غولن بظهور هذه النخب الجديدة البديلة التي تتحدى مكانة النخبة الجمهورية الكمالية وتميزها.

6. Ünal and Williams, *Advocate* 148.

7. Bekim Agai, Fethullah Gülen and his Movement's Ethic of Education, *Middle East Critique* 11:1 (2002): 27 – 47.

8. Gülen, Fasildan Fasila 3 (Izmir: Nil Yayinlari, 1996), 214; Eyup Can, Fethullah Gülen ile Ufuk Turu (Istanbul: Dogan Kitap, 1996), 43.

٩. يقـول غولـن إن الخدمـة أو الدعوة ليسـت على صـورة واحدة، بـل ينبغي أن ترتبـط بالزمـان والمـكان. وهـذا مـا يميز أسـلوبه عـن منهج السـلفيين الأصوليين.

(Izmir: Nil, 1995), 67.

10. Ünal and Williams, *Advocate* 308 - 309.

١١. كان غولـن يسـعى إلـى تحقيـق أحلام محمـد عاكف إرسـوي (١٨٧٣ - ١٩٣٦) بتنشـئة جيل جديد (كان غولن يدعو إلى مشـروع «الجيل الذهبي» وهو يشبه ما ذكره عاكف).

12. Fethullah Gülen, *Ölçü veya Yoldaki Isiklar4*, 8th edn. (Izmir: T.Ö.V., 1998), 87.

13. Ünal and Williams, *Advocate*, 103.

14. Ibid., 313.

15. Agai, «Fethullah Gülen,» 33.

16. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), 193.

17. M. Hakan Yavuz, «The Gülen Movement: The Turkish Puritans,» in *Turkish Islam and the Secular State*, eds. John Esposito and M. Hakan Yavuz (Syracuse: Syracuse University Press, 2003), 19 – 47.

١٨. مقابلة في إسطنبول، ١٥ أغسطس ٢٠١٠.

19. Richard L. Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia* (New York: Cambridge University Press, 1993).

٢٠. مقابلة في إسطنبول، ١٥ أغسطس ٢٠١٠.

٢١. مقابلة في بادربورن، ١ يوليو ٢٠١٠.

٢٢. مقابلة في كولون، ٢ يوليو ٢٠١٠.

23. Ibid.,

٢٤. مقابلة في إسطنبول، ٣ يونيو ٢٠١٠.

٢٥. مقابلة في إسطنبول، ٤ يونيو ٢٠١٠.

26. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (New York: Continuum, 1972), 77.

27. On *sahs-I manevi*, see Mehmet Enes Ergene, *Tradition Witnessing the Modern Age* (Somerset, NJ: Tughra, 2008), 162 – 163.

28. Ibid., 162.

29. Ibid., 97.

٣٠. لا يفهم إيرجين التاريخ العثماني لهذه الفترة فهمًا جيدًا، فهو يقدم رؤية رومانسية موحدة. وتقديمه لعصر التنظيمات مستمد إلى حد بعيد من المنظور الإسلامي المتطرف، ويخالف ذلك كتابات غولن نفسه.

31. Ergene, *Tradition*, 105.

32. Ismail Ünal, *Fethullah Gülen'le Amerika'da Bir Ay*, (Istanbul: Isik Yayinlari, 2001), 140.

٣٣. مقابلة في إسطنبول، ٤ يونيو ٢٠١٠.

34. Özlem Kocabas, «Scientific Careers and Ideological Profiles of Science Olympiad Participants fromFethullah Gülen and Other Secondary Schools in Turkey» (MA thesis, Middle East

Technical University, 2006), 4, accessed October 18, 2011, http://www.etd.lib.metu. edu.tr/upload/12607217/ index.pdf/.

٣٥. مقابلة في إسكوبجي، ٢١ يوليو ٢٠١٠.

36. Ibid.,

٣٧. مقابلة في سراييفو، ٣ أغسطس ٢٠١١.

٣٨. مقابلة في سراييفو، ٤ أغسطس ٢٠١١.

٣٩. أنشأت حركة غولن مؤسسة بوسنة سيما التعليمية في عام ١٩٩٦، وفتحت خمس مدارس ثانوية وجامعة بيرش الدولية في البلد الذي مزقه الحرب. وتضم هذه المدارس أكثر من ٢٠٠ طالب بوسني. وقد عدلت المؤسسة مقر القوات العسكرية الصربية القديم في حي فراكا وحولته إلى مدرسة ثانوية متعددة الجنسيات. للمزيد عن المدارس، راجع:
http://www.bosnasema.com/index.php?p=7

40. Fethullah Gülen, *Prizma I* (Izmir: Nil Yayinlari, 1998), 63 – 67.

٤١. مقابلة في إسطنبول، ٢٨ يوليو ٢٠١١.

٤٢. مقابلة في إسطنبول، ١٠ أغسطس ٢٠١١.

43. Ahmet İnsel, «Altin Nesil, Yeni Muhafazakarlik ve FethullahGülen,» *Birikim* 99 (1997): 67 – 75; Ömaer Laciner, «Postmodern Bir Dini Hareket: Fethullah Hoca cemaati,» *Birikim* 76 (1995): 9-11.

44. Elizabeth Özdalga, «Secularizing Trends in Fethullah Gülen's Movement: Impasses or Opportunity for Further Renewal?» *Middle East Critique* 12 (2003): 72.

45. Kocabas, «Scientific Careers,» 41 – 42, 50.

٤٦. لا يقتصر مصطلح «البناء» على بعد التدريس بل،على التعلم أيضًا، وليس اكتساب المعلومات والمهارات فقط ، بل القيم والأخلاقيات والشخصية والصدق والإنسانية.

47. Edward J. Lazzerini, «Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878 – 1914» (Ph.D. diss., University of Washington, 1973).

48. Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform* (Berkeley: University of California Press, 1998).

49. FethullahGülen, *Pearls of Wisdom*. (Somerest, NJ: The Light, 2005). http://talkislam.com/iquotes/quote.php?nNewsId=14370&nCatId=256.

الفصل الخامس

1. Fethullah Gülen, *Enginligiyle Bizim Dünyamiz: iktisadî Mülâhazalar* (Istanbul:Nil Yayinlari, 2009).
يحوي هذا الكتاب خطب غولن ودروسه التي ألقاها في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات. أما مجموعة المقالات فتقدم آراء غولن في الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

2. Bryan S. Turner, «Islam, Capitalism and the Weber Theses,» *British Journal of Sociology* 61 (2010): 147 – 160.

3. Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (New York: Pantheon, 1974).

٤. في أحد لقاءاتي مع فتح الله غولن في أمريكا، لخصت له رأي ماكس فيبر، وسألته عن رأيه فيه فقال: «يخلط فيبر بين العقيدة والتاريخ. وهو محق في أن «الجماعة المحاربة» تسيطر أحيانًا، لكن ذلك يكون نتاجًا لسياق تاريخي يرتبط بزمن معين ومكان معين، ولا يمكن إسقاط هذا على عقيدة الإسلام؛ فالإسلام دين المدن والتجارة، وليس «دينًا محاربًا»، وإن أصول تخلف البلاد الإسلامية واستعمارها توجد في السياق الاجتماعي والتاريخي، وقبل هذا وذاك في السياق الدولي. وبرغم أنني لا أتفق مع ما خلص إليه فيبر، فإنني أحكم من معرفتي عن كتاباته بأن منهجه في الفهم من خلال التأويل له أهمية كبرى». مقابلة في ٧ يونيو ٢٠٠٨.

5. Toby E. Huff and Wolfgang Schluchter, eds. *Max Weber and Islam* (New Brunswick, NJ: Transaction, 1999), 15.

6. Elizabeth Özdalga, «Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism,» *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 17 (2000): 87.

7. Selcuk Uyar, ««Islamic Puritanism» as a Source of Economic Development: The Case of Fethullah Gülen Movement,» in *International Conference Proceedings: Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement* (Leeds: Leeds Metropolitan University, 2007), 176 – 186.

8. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Los Angeles: Roxbury Publishing, 2002).

9. Fethullah Gülen, «Asceticism,» *Key Concepts in the Practice of Sufism: emerald Hills of the Heart 1* (Somerset, NJ: The Light, 2006), 42 – 43.

١٠. قال لي أحد أتباع غولن ممن يولون أهمية للزهد في حياته اليومية والأسرية: «هناك صلة وثيقة بين الحرية وحياة الزهد. فالزهد يحرر الروح من رغبات الدنيا وإغراءاتها وشهواتها، فهذه الدنيوية هي سبب العبودية والتفرغ لجمع المال والممتلكات. وهذا ما يؤدي إلى ضياع الحرية».

11. Elizabeth Özdalga, «Secularizing Trends in Fethullah Gülen's Movement: Impasses or Opportunity for Further Renewal?» *Citique: Critical Middle Eastern Studies* 12:1 (2003): 62.

١٢. يُعرّف بيرجر «العلاقة الانتقائية» بأنها تقاطع بين «أفكار معينة وعمليات اجتماعية معينة تسعى كل منها إلى الأخرى».

Peter Berger, «Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy,» *American Sociological Review* 28 (1963): 940 – 950.

١٣. مقابلة في إسطنبول، ١٦ يوليو ٢٠١٠.

١٤. مقابلة في إسطنبول، ١٨ يوليو ٢٠١٠.

15. Ibid.

١٦. مقابلة في إسطنبول، ١٩ يوليو ٢٠١٠.

17. Filiz Baskan, «The Political Economy of Islamic Finance in Turkey: The Role of Fethullah Gülen and Asya Finans,» in *The Politics of Islamic Finance*, ed. Clement M. Henry and Rodney Wilson (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), 216 – 239.

18. http://ishad.org.tr/kurumsal/index.php?anahtar=hakkimizda.

19. http://www.hursiad.org.tr/Is/Index.aspx.

20. http://www.tuskon.org/?yenilisan=en.

الفصل السادس

1. Giancarlo Bosetti and Klaus Eder, «Post-Secularism: A Return to the Public Sphere,» *Eurozine*, August 17, 2006 [online journal], accessed March 7, 2010, http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-eder-en.html.

2. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989), 27.

٣. يعني الفضاء العام في فرنسا «الفضاء الذي تمارس فيه الدولة سلطتها لصالح الجميع وفي خدمة الجميع».

Blandine Chelini-Pont, «Religion in the Public Sphere: Challenges and Opportunitues,» *Brigham Young University Law Review* 3 (2005): 615.

4. Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical essays* (Cambridge: Polity Press, 2008).

5. John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in *Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 575.

«لإقناع الشعبي»: خطاب موجه إلى الآخرين يبدأ من مقدمات «سليمة» نقبلها ونظن أن الآخرين يقبلونها حتى نصل إلى نتائج نعتقد أنهم ينبغي أن يقبلوها عقلاً». (٥٩٣-٥٩٤).

٦. يسعى الفضاء العام بوصفه منطقة تنازع على الهوية والسلطة والموارد إما إلى السيطرة على مختلف الآراء والممارسات، أو تيسير تحررها من الخطابات المهيمنة عن طريق تعزيزها بأفكار جديدة. وأقصد بتعبير «الشعب الموازي» فئة أخرى من الشعب لها معايير مختلفة، وفهماً مختلفاً للعدالة والحياة الكريمة. وفي ظروف معينة، يحتوي الشعب الموازي الشعب «الرسمي»، لأن هدف الشعب الموازي هو تغيير الأسس المعيارية للشعب المهيمن الرسمي. وقد بنيت فهمي لمفهومي الشعب الرسمي والشعب الموازي في المقام الأول على التجربة التركية.

7. Jürgen Habermas, «Religion in the Public Sphere,» trans. Jeremy Gaines, *European Journal of Philosophy* 14:1 (2006): 9-10 [article online], accessed March 8, 2011,

   http://www.law.nyu.edu/clppt/program2006/readings/Habermas.Religion.pdf.

8. Ibid., 11.

9. Christa Case, «Germans Reconsider Religion,» *Christian Science Monitor*, September 15, 2006 [newspaper online], accessed November 6, 2006, http://www.csmonitor.com/2006/0915/p01s01-woeu.html.

10. Virgil Nemoianu, «The Church and the Secular Establishment: A Philosophical Dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas,» Logos: *A Journal of Catholic Thought and Culture9* (2006): 20, 22.

11. Peter Rowe, «Spotlight on Public Role of Religion,» The San Diego Union-Tribune, March 3, 2005 [Newspaper online], accessed December 1, 2006, http://www.cignonsandiego.com/uniontrib/20050303/news_lz1c3role.html.

١٢. عن هذه النقطة المرتبطة بالعلاقة بين الإسلام والعلمانية والديمقراطية، راجع المشاركة النظرية القيمة التي قدمها نادر الهاشمي في:

Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies (New York: Oxford University Press, 2009).

13. Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi* (İstanbul: Yeni Asya, 1995); Yavuz Bahadioglu, Bediüzzaman Said Nursi (İstanbul: Yeni Asya, 1993); İbrahim Canan, *İslam Aleminin Ana Meseleleri: Bediüzzaman›dan Çözümler* (İstanbul: Yeni Asya, 1993).

14. Habermas, *Structural Transformation.*

15. Bedri Gencer, «The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839 – 1909),» *New Perspectives on Turkey* 30 (2004): 115 – 154.

16. Brian Knowlton's interview with Gülen, *Turkish Review* 1:2 (2011): 50.

١٧. ظهر العدد الأول من صحيفة الزمان في ٣ نوفمبر ١٩٨٦.

١٨. تصدر صحيفة الزمان في ألمانيا بالتركية، وفي أذربيجان (٨ صفحات واحدة منها فقط بالتركية) وفي كازاخستان (٨ صفحات، ٦ بالكزخية و٢ بالتركية) وفي قيرغستان (٨ صفحات، ٦ بالقيرغية، ٢ بالتركية) وفي تركمانستان (٦ صفحات، واحدة تركية، ٥ تركمانية) وفي تترستان (٤ صفحات، واحدة تركية، ٣ تترية) وفي بوشجورتستان (٥ صفحات، ٤ بوشجورية، وواحدة تركية) وفي بلغاريا (١٦ صفحة، ١٢ تركية، و٤ بلغارية) وفي رومانيا (١٦ صفحة بالتركية) وفي مقدونيا (٨ صفحات، ٦ بالتركية، و٢ بالمقدونية).

١٩. تصدر دار بلودوم كتبًا ودوريات لنشر دعوة حركة غولن، للمزيد انظر: http://www.bluedomepress.com/.

٢٠. راجع على سبيل المثال مقاله:
«Tahrib edilen tabiat,» *Zaman*, June 25, 1994.

٢١. للمزيد عن الجدل حول إعلان «أبانت»، انظر:

Kerem Çaliskan, «Fethullah Hoca ve Laiklik,» *Yeni Yüzyil*, July 21, 1998.

انتقد بعض الباحثين الإعلان واعتبروه علامة استقطاب للإسلام، انظر:

Yakup Kepenek, «Abant Bildirgesi,» *Cumhuriyet*, July 27, 1998;

يقول أحمد تاسجتيرن، وهو كاتب إسلامي بارز، إن «غولن يسعى إلى تيسير مهمة المؤسسة العسكرية العلمانية عن طريق تشويه الإسلام» في:

‹Abant›in Cözemedigi Sorun,› *Yeni Safak*, July 27, 1998.

٢٢. للنص الكامل لإعلان أبانت والجدل حوله، انظر:

Mehmet Gündem, *Abant Toplantilari I: Islam ve Laiklik* (Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi, 1998), 269 – 272.

23. *Abant Platformu 4: Çogulculuk ve Toplumsal Uzlasma* (Istanbul: GYVY, 2001).

24. ‹The Decleration of the Abant Platform, July 2001,› in *Abant Platformu* 4, 316.

٢٥. مقابلة في أنقرة، ٢٤ يونيو ٢٠٠٩.

٢٦. مقابلة في إسطنبول، ٢ يونيو ٢٠٠٩.

٢٧. مقابلة في أنقرة، ٤ يونيو ٢٠٠٩.

٢٨. يصدر منبر يوراسيا للحوار مجلة دي إيه أيضًا بالروسية والتركية. وهي تحوي سلسلة من المقالات التي تبرز أهمية التراث المشترك والاهتمامات المشتركة بين جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق وتركيا. وتبرز المجلة أيضًا أهمية العلاقات بين الكنيسة الأرثوذكسية والإسلام.

29. Accessed March 10, 2010, http://www.abantplatform.org.

٣٠. مقابلة في أنقرة، ٤ يونيو ٢٠٠٤.

٣١. مقابلة في إسطنبول، ١ يونيو ٢٠٠٩.

32. Ibid.

٣٣. مقابلة في إسطنبول، ٦ يونيو ٢٠٠٩.

٣٤. مقابلة في إسطنبول، ٧ يونيو ٢٠٠٩.

35.Nadia Urbinati, ««Laicité in Reverse»: Mono-Religious Democracies and the Issue of Religion in the Public Sphere,» Constellations 17 (2010):4 -21.

الفصل السابع

١. للمزيد عن العلمانية، راجع:
Secularism and Muslim Democracy in Turkey (New York: Cambridge university Press, 2009), 144 – 170.

2. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998).

3. Bekim Agai, «Fethullah Gülen and his Movement's Islamic Ethics of Education,» *Critical Middle Eastern Studies* (Spring 2002): 31.

٤. أتت إصلاحات «التنظيمات» بسلسلة من التغييرات لترسيخ قوة الدولة ومنع تدهور الإمبراطورية العثمانية. وكان نامق كمال (١٨٤٠ – ١٨٨٨) وشناسي (١٨٢٦ – ١٨٧١) أهم مفكرين دافعا عن التحديث الإسلامي مع التحول الدستوري وسيادة الشعب. وكان نامق كمال أول مثقف عثماني يضع مشروعًا إسلاميًا ليبراليًا عن طريق إبراز مفهوم الحقوق والسعي إلى التعبير عنه بلغة إسلامية. أما شناسي، الذي أصدر كتابه تصوير الأفكار في عام ١٨٦٠، فقد كان أقرب في توجهه إلى الوضعية، فأبرز دور العلم في إعادة بناء المجتمع العثماني من خلال تعليم الجماهير. وكان شناسي متأثرًا بأفكار أحمد رضا الوضعية تأثرًا عميقًا، وقد ألقى نامق كمال وشناسي وسعيد حليم باللائمة على العلماء التقليديين، وقالوا إنهم خانوا تراث البحث العلمي الغني.

فالاتجاه المحافظ المتخلف لهؤلاء العلماء أثار سخط النخبة الإسلامية المتعلمة، فطالبوا بإصلاحات واسـعة في التعليم والقيادة الدينية. وكان سـعيد حليـم مع تحديـث الدولة والمجتمـع العثمانيين، مـع معارضته الشـديدة للتقليد الأعمـى والتبعية للغرب. إذ إن سـعيد حليم كان يرى أن غياب التفكير والبحث العلمي سـبب التخلف والتدهور الإسلامي، وقـال إن هـذه الأحوال هي سـبب احتلال الدول الإسـلامية. وقد كان لحركة الاستعمار الأوروبي نتائج مدمرة، إذ أدت إلى غضب المسلمين ونفورهم من أي شيء يتعلق بأوروبا.

Said Halim Pasha, «The Reform of Muslim Society,» *Islamic Culture* (Haydarabat) 1,1 (1927): 111 – 135; Said Halim Pasa, *Buhranlarimiz ve Son Eserleri* (Istanbul: Iz, 2003); Hasan Kayali, «Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim,» *Archivum Ottomanicum* 19 (2001): 309; Ahmet Seyhun, *Said Halim Pasha: Ottoman Statesman and Islamist Thinker* (Istanbul: Isis, 2003), and Kürdret Bülbül, *Bir Devlet Adam ve Siyasal Düsünür Olarak Said Halim Pasa* (Ankara: Kadim, 2006).

٥. يُعد أوجسـت كومـت (١٧٩٨ – ١٨٥٧) مؤسـس الفلسـفة الوضعية. وقـد رفض إميـل دوركايم (١٨٥٨ – ١٩١٧) هذه الوضعية الفجة التي تسـتخدم منهج العلوم الطبيعية في دراسـة الظواهر الاجتماعية ، وأكد أن دراسة الوقائع الاجتماعية تحتاج منهجًا علميًا منفصلًا.

6. M. Sükrü Hanioglu, «Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art,» in *Late Ottoman Society:* The Intellectual Legacy, ed. Elizabeth Özdalga (Abingdon: Routledge/Curzon, 2005), 28.

7. Mehmet Akgün, *Materyazilniin Türkiye'ye Girisi ve İlk Etkileri* (Ankara: Kültürve Turizm Bakanligi Yayini, 1988); Ekrem Isin, «Osmanli Materyalizmi,» *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. c. 2 (Istanbul: İletisin Yayinlan, 1985),

363 – 370; Murtaza Korlaelci, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girisi ve İlk Etkileri* (Istanbul: İnsan Yayinlari, 1986); Serif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* 1895 – 1908 (Istanbul:İletisin Yayinlari, 1989); *Mecliz-i Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Riza Bey'in Anilari* (Istanbul: Arba Yayinlan, 1988); C. Parkan Özturan, *İlk Türk Materyalisti Besir Fuad'in Mektuplari* (Istanbul: Arba, 1987): Orhan Okay, *Besir Fuat: İlk Türk Positivisti ve Naturalisti* (Istanbul: Dergah, 2008).

8. Erol Nazim Gülay, «The Theological Thought of Fethullah Gülen: Reconciling Science with Islam» (MA thesis, Oxford University, St. Anthony College, 2007), 15.
9. Serif Mardin, *Religion and Social Change in Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989), 214.
10. Nursi, *The Words*, 13th word, trans. S. Vahide, 169, http://www.nursistudies.com.
11. George Becker, «Pietism's Confrontation with Enlightenment Rationalism: An Examination of the Relation between Ascetic Protestantism and Science,» *Journal of the Scientific Study of Religion* 30:2 (1991): 141.
12. Ibid., 142.

١٣. تستبعد السببية الأشعرية حرية الإرادة الإنسانية، وتقول إن كل فعل إنساني هو من مشيئة الله. أي إن كل أفعالنا ومصائرنا قدرها الله أزلًا، ومن ثم فلسنا مسؤولين عن أفعالنا.

Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

14. Fethullah Gülen, *Understanding and Beliefs: The Essential of Islamic Faith* (Izmir: Kaynak, 1997), 309.

15. Ibid., 308.

16. Ibid., 307.

17. Ibid., 318 – 319.

18. Ibid., 334.

19. Ibid., 335.

20. Agai, «Fethullah Gülen,» 31.

21. Gülen, *Understanding and Beliefs*, 288 – 300.

22. Ibid., 303 – 304.

23. Ibid., 333.

24. Ìrfan Yilmaz et al., *Yeni Bir Bakis Açisiyla Ìlim ve Din* (Izmir: Nil Yayinlari, 1998), 10.

25. Fethullah Gülen, *Günlar Bahari Soluklarken* (Istanbul:Nil Yayinlari, 2002), 98 - 99.

26. Gülen, *Kendi Dünyamiza Dogru*, 142.

27. Thomas K. Carr, *Newman and Gadamer: Toward a Hermeneutic of Religious Knowledge* (Atlanta: Scholar Press, 1996).

28. Ibid., 70.

29. Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System» in *Anthropological Approaches to the Study of Religion* ed. M.Banton (London: Methuen, 1968), 28.

٣٠. للاطلاع على أفضل دراسة لآراء غولن في العلم، راجع:
Gülay, «The Theological Thought of Fethullah Gülen.»

٣١. برغم أن كولاي ينتقد فكرتي عن «العلمنة الداخلية للإسلام» فإنني أعتقد أنه أساء فهم موقف النورسي وغولن من العلم. فكلاهما يسعى إلى حشد العلم لتقديم أرضية آمنة لما ورد في القرآن، ٥ – ٧.

32. Sükran Vahide, «Toward an Intellectual Biography of Said Nursi,» in *Islam at the Crossroads*, ed. Ibrahim Abu-Rabi (Albany: State University of New York Press, 2003), 14.

33. Kelton Cobb, «Revelation, the Disciplines of Reason, and Truth in the Works of Said Nursi and Paul Tillich,» in *Islam at the Crossroads*, 135.

34. Said Nursi, Risale-i Nur Collection, accessed June 10, 2011, http://www.nursistudies.com/risale.php?kid=1&sno=420.

35. Fethullah Gülen, «Question for Today,» *The Fountain* 8 (1994).

36. Fethullah Gülen, «Acomparative Approach to Islam and Democracy,» *SAIS Review* 21:2 (2001): 136.

37. Gülen, Pearls of Wisdom, accessed June, 12, 2011, http://talkislam.com/iquotes/quote.php?nNewsId=14364&nCatId=255.

38. Ibid.

39. Fethullah Gülen, «Humanity, Science, and Globalization,» The Foundation 41: January – March (2003), accessed June 14, 2011,
http://en.fgulen.com/a.page/books/a1218.html.

40. Fethullah Gülen, «The Concept of Science and Technology,» 2004, accessed June 12, 2011, http://en.fgulen.com/a.page/books/essentials.of.the.islamic.faith/the.holy.quran/a691.html.

٤١. أشكر مجيب ر. خان على هذه الأفكار.

الفصل الثامن

1. Lucien F. Cosijns, *Dialogue among the Faith Communities* (Lanham, MD: Hamilton Books, 2008), 4.

2. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 1993).

3. Giulio Basetti-Sani, Louis Massignon (1883 – 1962): *Christian Ecumenist; Prophet of interreligious Reconciliation*, trans. Allan Harris Cutler (Chicago: Franciscan Herald Press, 1974); Mary Louise Gude, *Louis Massignon: The Crucible of Compassion* (Notre Dame, IN and London: University of Notre Dame Press, 1996), 55.

إن ارتباط ماسينون الوثيق بالإسلام هو ما ساعده على اكتشاف قيمه المسيحية، ونتج عنه «تحوله» إلى المسيحية.

4. Paul Knitter, *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985).

5. Charles Taylor, «Liberal Politics and the Public Sphere,» in *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

6. James Coleman, «Social Capital in the Creation of Human Capital,» *American Journal of Sociology* 94 (1988): 95 – 120.

7. Mark Granovetter, «the Strength of Weak Ties,» American Journal of Sociology 78 (1978): 1360 – 1380.

8. Hans Küng and Karl-Joseph Kuschel, A Global Ethics: The Declaration of the Parliament of the World Religions (New York: Continuum Press, 1995).

9. Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM Press, 1983); Jaques Dupuis, S.J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002).

يأتي تعديله لهذه التصنيفات من منظور كاثوليكي.

١٠. آيجي أحد أعداء السامية الكبار في تركيا، انظر:

Mehmet Sevket Eygi, *Iki Kimlik;I, Esrarli ve Çok Güçlü Bir Çemaat: Yahudi Türkler Yahut Sabetaycilar* (Istanbul: Zvi-Geyik Yayinlari, 2000).

١١. أفضل كتاب عن فقه الحوار عند النورسي هو:
Ian Markham, *Engaging with Bediüzzaman Said Nursi: A Model of Interfaith Dialogue* (Farnham, England: Ashgate Publishing, 2009).

12. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith* (New York: Crossroad, 1978), 311 – 318.

في الحقيقة، لم يدع رانر إلى حوار الأديان، وقد انتقد كثير من الباحثين مفهوم «عدم التسمية» عنده. أما النورسي فيخالفه في أنه توفر على دراسة الأديان الأخرى، واقترح إطارًا لحوار الأديان.

13. John Moffitt, «Interreligious Encounter and the Problem of Salvation,» *Christian Century*, November 17, 1976, 1001 – 1002.

14. Said Nursi in «A Call to the People of the Book,» 23rd Word from the Risale-i Nur Collection, 2007 edition, 73 – 75.

15. As Quoted in Osman Cilaci, «Comments on the Holy Bible in the Risale-i Nur,» in *A Contemporary Approach to Understanding the Qur'an: The Example of the «Risale-i Nur»* (Istanbul: Sözler, 2000), 585.

16. Thomas MMichel, «Muslim-Christian Dialogue and Co-operation in Bediüzzaman's Thought,» in *A Contemporary Approach to Understanding the Qur'an: The Example of the «Risale-i Nur»* (Istanbul: Sözler, Nesriyat, 2000), 557.

17. Wilfred Cantwell Smith, *Toward a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (Philadelphia: Westminster Press, 1981); Diana Eck, «Prospect for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion,» *Journal of American Academy of Religion* 75:4 (2007): 743 – 766; Martin Marty, *When Faiths Collide* (Malden MA: Blackwell Publishing, 2005).

18. John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent* (New Haven: Yale University Press, 2005).

19. Martin Buber, *I and Thou, trans.* Roland G. Smith (New York: Scribner, 2000).

20. MR Bawa Muhaiyaddeen, Islam and World Peace (Philadelphia: Fellowship Press, 1987).

صوفي سيرلانكي (توفي عام ١٩٨٦) قدم رؤية شاملة لحوار الأديان أساسها أننا جميعًا عباد الله تجمعنا الإنسانية. وهو لا يدعو إلى مزج شامل للأديان بل يدعو الناس إلى إدراك أن كل الطرق تؤدي إلى الله.

21. Reynold A. Nicholson, ed., Selected Poems From the Divani Shamsi Tabriz (London: Cambridge University Press, 1898), 15 – 17, 81 – 85.

22. Talat Halman, «Turkish Humanism and the Poetry of Yunus Emre,» accessed June 12, 2011, http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/838/10609.pdf.

٢٣. أفضل كتاب عن حوار الأديان في حركة غولن هو:

Ahmet Kurucan, Nivin Diyalog?: Diyalogun Temelleri (Istanbul: Isik, 2006).

إذ تعتمد رؤية المؤلف للحوار على كتابات غولن وحواراته.

٢٤. أشكر الدكتور عبد الله عنتبلي من جامعة ديوك على قراءة هذا البحث مرات عديدة، وعلى تنبيهي إلى الفرق بين التنوع الفقهي الديني والاجتماعي.

25. Ali Ünal and Alphonse Williams (compiled), *Fethullah Gülen: Advocate of Dialogue* (Fairfax, VA: Fountain, 2000), 244 – 245.

يتألف هذا الكتاب من مقابلات غولن الشخصية، وخطبه وكتاباته. وهو يقدم أشمل رؤية لغولن.

26. P. Valkenberg, «Fethullah Gülen›s Contribution to Muslim-Christian Dialogue in the Context of Abrahamic Cooperation,› accessed June 16, 2011, http://www.fethullahgulenconference.org/houston/proceedings/PValkenberg.pdf.

27. Fethullah Gülen, Love and the Essence of being Human, 2nd edn. (Istanbul: Journalists and Writers Foundation Publications, 2004), 171.

28. Ibid., 157.

29. Hans-Georg Gadamar, *Truth and Method,* 2nd rev. edn. (1st. English edn, 1975), trans. By J. Weinsheimer and D.G. Marshall (New York: Crossroad, 1989).

30. Zeki Saritoprak, «Said Nursi on Muslim-Christian Relations Leading to World Peace,› *Islam and Christian-Muslim Relations* 19:1 (2008): 31. Zeki Saritoprak and Sydney Griffith, «Fethullah Gülen and the People of the Book: A Voice From Turkey for Interfaith Dialogue,› *Muslim World* 95 (July 2005): 329 – 340.

31. Fethullah Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance* (Somerset, NJ: The Light, 2004) 10 – 11.

32. Ibid., 11.

33. Fethullah Gülen, *Örnekleri Kendinden Bir Hareket* (Istanbul: Nil, 2004), 187.

34. Ibid., 188.

35. Gülen, *Love*, 78.

36. Ibid., 50

37. Fethullah Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance* (Somerset, NJ: The Light, 2004) 33.

38. Ibid., 37.

39. Ünal and Williams, *Advocate of Dialogue*, 203 – 204.

40. Ibid., 14 – 34.

41. Ibid., 242.

42. Gülen, *Love*, 207.

٤٣. مقابلة في برلين، ألمانيا، ١٣ يوليو ٢٠٠٩.

٤٤. مقابلة في شيكاغو، ١٢ يونيو ٢٠٠٩.

٤٥. مقابلة في سولت ليك سيتي، ١٣ أكتوبر ٢٠١١.

46. «Fethullah Gülen Met with Pope John Paul II,» *The Turkish Times*, March 1, 1998.

٤٧. نظمت المؤسسة «مؤتمر الأديان الإبراهيمية» الدولي في أورفا وإسطنبول في ١٣ – ١٦ أبريل ٢٠٠٠.

48. Accessed June 14, 2012, http://kadip.org.tr/Hakkimizda/Detay/65/Our%20Vision%20&%20Work%20Principles.

٤٩. نظمت دي آي بي سلسة من المؤتمرات في مختلف أنحاء العالم.
Global Capitalism in Crisis Globalization and Business for the Common Good: Theology and Economics Working together, October 10, 2002, Oxford, England; ENAR Conference on Tolerance, Combating Racism, Discrimination and Xenophobia, September 11 – 12, 2004, Brussels, Beligum; An Interfaith Perspective on Globalization for the Common Good, April 21 – 24, 2005, Kericho, Kenya; For Mutual Understanding and Peace: Religions in Cooperation, May 11 – 14, 2005, Goteborg, Sweden; Dialogue of Cultures as a Chance of Europe: «Culture, Identity, and Religion,» May 27 – 28, 2005, Berlin, Germany; Thoughts on Culture of Living Together, Cultures and Civilizations Dialogue, June 14 – 16, 2005, Rabat, Morocco; Meeting of Civilizations in Antioch, September 25 – 29, 2005, Antioch, Turkey; Dialogue of

Civilization and World Peace Meeting, October 5 – 9, 2005, Rhodes, Greece; Fast Breaking Ramadan Dinner at European Parliament, October 10 – 11, 2005, Brussels, Belgium.

50. Ünal and Williams, *Advocate of Dialogue*, 193.

51. Ibid., 205.

٥٢. مقابلة في واشنطن، دي سي، ١٣ أكتوبر ٢٠١١.

٥٣. لتحليل تنبؤي لهذا التطور، انظر:
Sener Aktürk and Mujeeb R. Khan, «How Western Anti-Muslim Bigotry Became Rspectable,» *Today's Zaman*, January 3, 2010.

٥٤. مقابلة في واشنطن، دي سي، ١٢ أكتوبر ٢٠١١.

55. Ibid.

الفصل التاسع

1. Steven A. Glazer, «Historical Setting,» in *A Country Study: Turkey, ed. Helen Chapin Metz* (Washington, DC: Library of Congress, 1996), 36.

2. Delphine Strauss, «Turkey: Inspiring or Insidious,» *Financial Times*, April 28, 2011.

3. Enes Ergene, *Tradition Witnessing the Modern Age* (Somerset, NJ: Tughra, 2008), 16 – 17.
يقول إيرجين: «إن غولن ضد استخدام الدين كأيديولوجية سياسية.. فقد ظل غولن طوال حياته بعيدًا عن الخوض في السياسة ولم يسع قط إلى أغراض سياسية».

4. Ali Ünal and Alphonse Williams, *Fethullah Gülen: Advocate of Dialogue* (Fairfax, VA: Fountain, 2000), 149.

5. Erol N. Gülay, «The Gülen phenomenon: A New-Sufi Challenge to Turkey's Rival Elite?» *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 16 (2007): 37 – 61.

6. Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), 244 – 245.

7. John Neuhause, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), 22, 59, 61, 64.

٨. وصلت إلى فكرة «المحادثة» من كتابات مايكل أوكشوت، لأنه، مثل غولن، يتشكك جدًا في الحلول السياسية لاسيما السياسة الثورية. وكلاهما يتوقع من المشاركين أن يكون لهم تراث مشترك حتى يكون الحوار مجديًا. ولا ينبغي اختزال السياسة، في رأي أوكشوت، في الإدارة والهندسة الاجتماعية أو الفهم العلمي.

M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Press, 1991).

٩. للمزيد عن المؤسسة العسكرية التركية، انظر:

William Hale, *Turkish Politics and the Military* (London:Routledge, 1993); Mehmet Ali Birand, Shirts of Steel: *An Anatomy of the Turkish Armed Forces* (London:I.B. Taurus, 1991); M. Sükrü Hanioglu, «Civil-military Relations in the Second Constitutional Period, 1908 – 1918,» *Turkish Review* 12 (2011): 177 – 189.

10. Ersel Aydinli, Nihat Ali Özcan, and Dogan Akyaz, «The Turkish Military's March toward Europe,» *Foreign Affairs* 85 (2006): 77 – 90; Ersel Aydinli, «A Paradigmatic shift for the Turkish Generals and an End to the Coup Era in Turkey,» *Middle East Journal* 63 (2009): 581 – 596.

١١. عن أثر الهزيمة في حروب البلقان، انظر:
Fikret Adanir, «Non-Muslims in The Ottoman Army and the Ottoman Defeat in the Balkan War of 1912 – 1913,» in *A Question of Genocide*, ed. Ronald Grigor Sunny, Fatma Müge Göçek, and Norman M. Naimark (New York: Oxford University Press, 2011), 113 – 125.

12. Sinem Gürbey, «Islam, Nation-State, and the Military: A Discussion of Secularism in Turkey,» *Comparative Studies of South Asia*, Africa and the Middle East 29 (2009): 171 – 180.

13. Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880 – 1925* (Austin: University of Texas Press, 1989); Kemal Üstün, *Menemen Olayi ve Kubilay*, 4th edn. (Istanbul: Cagdas Yayinlari, 1990).

في هذه الواقعة تمرد عدد من المسلمين الغاضبين بزعامة الشيخ النقشبندي درويش محمد في مدينة منيمين، وقتلوا ضابط الجيش مصطفى فهمي (كوبيلاي). وقد نبهت هاتان الواقعتان أنقرة إلى أن إصلاحاتها لم تضرب بجذورها في المجتمع. وعليه قام أتاتورك بزيارة مدتها ٣ أشهر إلى الريف، وخلص إلى أن الإصلاحات الجذرية لم تتغلغل إلى أطراف البلاد.

Ahmed Hamdi Basar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye* (Istanbul: Tan Matbaasi, 1945).

14. Ahmet Hamdi Akseki,Askere Din Kitabi (Istanbul: Ebuzziya Matbaasi, 1945).

15. Fethullah Gülen, «Asker,» *Sizinti* (1979), accessed October 10, 2011, http://www.cagvenesil.com/fethullah-gulen-cag-ve-nesil/287-fethulla-gulen-cag-ve-nesil-asker.html/.

16. Andrew Mango, *The Turks Today* (London: John Murray Publisher, 2004), 97.

17. Carsten Bagge Laustsen and Ole Waever, «In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization,»

Millennium: Journal of international Studies 29 (2000): 705 – 739; Ole Waever, «Securitization and Desecuritization,» in *On Security*, ed. Ronnie D. Lipschutz (New York: Columbia University Press, 1995), 46 – 86.

18. Aydinli, «A Paradigmatic,» 586.

19. Hasan Cemal, «Asker herseye maydanoz olunca,» *Milliyet*, September 17, 2011.

وجه أتيلا كيات، وهو جنرال متقاعد، نقدًا حادًا لهذه العملية، وقال إن المؤسسة العسكرية فقدت شرعيتها لأنها عزلت نفسها عن مجتمعها.

20. Jeremy Salt, «Turkey›s Military Democracy,» Current History (February 1999): 72 – 78.

٢١. منح غولن مقابلة شخصية مدتها ساعتان إلى يلشين دوجان، ودافع عن الانقلاب وطالب حكومة الائتلاف بزعامة حزب الرفاه بالاستقالة، انظر:
«Fethullah Gülen›in Kanal D›deki Konusmasi,» in *28 Subat Belgeler*, ed. Abdullah Yildiz (Istanbul: Pinar, 2000), 395 – 426.

يعتقد غولن أن «الانقلاب الناعم» في عام ١٩٩٧ أسرع بعملية التحول الديمقراطي في تركيا، انظر:
İsmail Ünal, *Fethullah Gülen›le Amerika›da Bir Ay* (Istanbul: Isik, 2001), 64.

22. Gareth Jadkins, *Between Facts and Fantasy: Turkey's Ergenekon Investigation* (Washington, DC Silk Road Paper, 2009).

برغم أن قضية إيرجينكون تشهد سلسلة من المخالفات من جانب الادعاء؛ فهي تعكس كذلك تراثًا طويلًا يشير إلى المقابل المعاصر لكفاح حركة «الشباب التركي» في مقدونيا، الذي كان مشكلًا على هيئة شبكة سرية لحماية «الدولة» و«البلاد» من أعدائها في الداخل والخارج. وقد كانت الشبكة التي دبرها هذا الانقلاب رد فعل كمالي قومي على ثلاثة تطورات، وهي: (١) تردد الاتحاد الأوروبي في قبول تركيا عضوًا كاملًا، وإجبار تركيا على التنازل عن بعض سيادتها دون خارطة طريق واضحة تؤدي إلى العضوية الكاملة. (٢) إقامة دولة كردية شبه مستقلة

في العراق. وتحول السكان الأكراد في تركيا إلى الغلو السياسي. (٣) الانتصارات الانتخابية لحزب العدالة والتنمية ذي التوجه الإسلامي، وسياساته التي تعمل على إزاحة الكمالية والقومية التركية العرقية.

٢٣. مقابلة في أنقرة، ١٠ يوليو ٢٠١١.

٢٤. راجع على سبيل المثال:

Soner Cagaptay, «What›s Really Behind Turkey›s Coup Arrests?» Foreign Policy, February 25, 2010, accessed May 8, 2010, http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/02/25/whats-really-behin-turkeys-coup-arrests.

٢٥. مقابلة في أنقرة، ٩ يوليو ٢٠١١.

٢٦. مقابلة في أنقرة، ١٠ يوليو ٢٠١١.

٢٧. مقابلة في إسطنبول، ٨ يوليو ٢٠١١.

28. Ibid.

٢٩. مقابلة في أنقرة، ١٠ يوليو ٢٠١١.

٣٠. للمزيد عن خطط المتشددين العسكريين للإطاحة بحزب العدالة والتنمية وحركة غولن، راجع:

«Turkey and Its Army,» *The Economist*, June 18, 2009; *Today's Zaman*, June 12, 2009, October 28, 2009; *Turkish Daily News*, November 10, 2009.

31. Mehmet Baransu, «AKP ve Güleni Bitirme Plani,» *Taraf*, June 12, 2009; and «Turkey and Its Army,» *The Economist*, June 18, 2009.

٣٢. يقول تقرير ويكيليكس من القنصلية الأمريكية في إسطنبول:وتظل هناك شكوك عميقة شائعة عن النوايا الحقيقية لهذه الحركة، ولدينا دلائل سمعية على الضغط الذي تمارسه دوائر مختلفة تابعة للحركة على من يتراجعون عن دعم الحركة، كما يحدث مع رجال الأعمال ليواصلوا دعمهم المادي للمدارس وغيرها من أنشطة الحركة. ولدينا

تقاريـر عديدة موثوق بها ورد فيها أن أتباع غولن يسـتخدمون شـبكات مدارسـهم (ومنهـا عشـرات المدارس فـي الولايات المتحـدة) لانتقاء الطلاب الذي يصلحون للتشـكيل كدعاة، ولقد سـمعنا كلامًا كثيرًا عن أن هذه المدارس تسـعى إلـى التوجيه والسـيطرة الفكرية على الطلاب المقيمين. فإذا جمعنا هذه الحقائق مع اختراق أتباع غولن لمؤسسـات الدولة، بما فيها الشرطة الوطنية التركية (كما يظهر في اجتماع إسطنبول -وسـتتناول برقية منفصلـة أثر التطور على جهود الشـرطة في مكافحة الإرهـاب) نشـعر أن هنـاك هدفًا أكبـر يتمثل في دعوة إسـلامية عالمية خفيـة. باختصـار، يسـعى أتباع غولن إلى تشـكيل الأجيـال القادمة من خلال شـبكة مدارسـهم الدولية (الموجودة في كافـة أنحاء تركيا ودول آسـيوية مثل أفغانسـتان وباكسـتان، وأفريقيـا، بالإضافة إلـى الولايات المتحدة) وتشـير مصادر موثقة إلى سـعيهم إلى اختراق دوائر الأعمال التركية والمؤسسات الحكومية مما يثير تساؤلات عن استمرار اعتدالهم إذا كان لهم الصوت الأعلى في الساحة الإسلامية التركية.
http://ww.hurriyetdailynews.com/n.php?n=Turkish-daily-stars-wikileaks-coverage-with-gulen-community-2011-03-17. Accessed August 24, 2011.

٣٣. عندمـا كان جميـل شيشـيك وزيـرًا للعدل أعـد قانونًا جديـدًا «لمكافحة الإرهـاب»، وانتقـدت الحركـة التعريـف الفضفاض للإرهـاب وجريمة الإرهـاب وتمويـل الإرهـاب، وسـعت بـكل ما تسـتطيع لتغييـر القانون وفـي نهاية الأمـر وتحت ضغط الحركـة، طلب رئيس الـوزراء أردوغان مـن وزير الشـؤون الخارجية عبد الله جول إعـداد القانون، وللمزيد عن أنشـطة ضغـط الحركة، انظر الزمـان اليومية من ٨-١١ سـبتمبر ٢٠٠٥. وطبقًا لأحد كبار قادة الحركة، قال شيشيك لأتباع الحركة: «أنتم جماعة دينيـة، ينبغـي أن تدخلوا تحت مظلة الشـؤون الدينيـة وكذلك برامجكم التعليميـة. فلمـاذا تقحمـون أنفسـكم في عمليـة صناعـة القوانين؟ فهذه هـي مهمـة الدولة، وينبغي على كل الجماعـات الدينية أن تبتعد عن هذه العملية». وفي النهاية انتصرت الحركة، وتم تعديل القانون وفق رغباتهم.

وتشير هذه الواقعة إلى عدم وضوح الحد بين جماعة دينية وجماعة عمل سياسي. فحركة غولن ذات جذور دينية كما إنها نشطة سياسيًا، ومن ثم فإنها حركة دينية سياسية. وقد كان لأتالاي مواجهات عديدة مع الحركة بشأن تعيين بعض المسؤولين، ومحاولة الحركة نزع مصداقيته عن طريق وصفه بأنه «مؤيد لإيران» و«مؤيد للحركات الإسلامية السياسية».

٣٤. مقابلة في أنقرة، ٢٦ يونيو ٢٠١٠.

35. M. Hakan Yavuz, Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements, in *Religion in an Expanding Europe*, ed. Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes (Cambridge:Cambridge University Press, 2006), 225 – 255; Hasan Kösibalaban, «The Making the Enemy and Friend: Fethullah Gülen's National Security Identity,» in *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, ed. M. Hakan Yavuz and John Esposito (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003), 170 – 183.

الفصل العاشر

1. Cited in Ahmet Kurucan, «İnanmayacaklar,» Zaman, April 17, 2010.

2. Binnaz Toprak et al., Türkiye'de Farkli Olmak (Istanbul: Metis, 2009), 195 – 211.

يحوي هذا الكتاب دراسة عميقة عن «ضغط البيئة المحلية» في تركيا (الشعور بالاختلاف في تركيا – الاغتراب على محور الدين والاتجاه المحافظ) تتعلق بالعلويين والجماعات العلمانية وبعض الأكراد. وقد انتقد كثير من الباحثين والصحفيين منهج الدراسة. ومقولة الدراسة الرئيسة هي أن المجتمع التركي اليوم يتعرض لمزيد من الاستقطاب بين منظومات معيارية متنافسة؛ إذ تزداد معاناة بعض الجماعات من التهميش والإقصاء عن الحياة السياسية الرئيسة وعن الحياة الاجتماعية. ويدرس

التقرير عمليات «التغريب» في مدن أناضولية مختلفة، ويزعم أن حزب العدالة والتنمية وحركة غولن هما السبب في تهميش الجماعات التي توصف بأنها «مختلفة». وبسبب هذه النتائج تحولت طوبراك وتقريرها إلى هدف لانتقاد المنافذ الإعلامية والإسلامية والمحافظة. ويفتقر التقرير في الواقع إلى شيئين مهمين: أنه لا يهتم إلا بإقصاء اليساريين والعلويين والأكراد، ويتجاهل الإقصاء المنهجي للمسلمين السنة من جانب المؤسسة الكمالية المدعومة بشكل كبير من قطاعات من اليسار والمجتمع العلوي. بتعبير آخر، يضع التقرير المسلم السني التقليدي في صورة الظالم، وفي هذا تجاهل لحقيقة تاريخية في تركيا الحديثة، وهي أن المصدر الرئيس للقهر والإقصاء هم «الأصوليون العلمانيون» داخل المؤسسة الكمالية نفسها. ثانيًا: هذه دراسة لا تراعي التاريخ، ولا تهتم إلا بالموقف الحالي. أي تتجاهل السياق التاريخي المناسب للحالة؛ فهي تخلص إلى أن التكتيكات «الإقصائية» أكثر شيوعًا في ظل حكومة حزب العدالة والتنمية، دون أن تقارن حكم حزب العدالة والتنمية بغيره من الأحزاب الألصق بالمؤسسة. وربما كان لهذه الدراسة إسهام كبير لو درست الموقف الحالي في سياق تاريخي، وقارنته بعملية ٢٨ فبراير وأنظمة الحكم التي تلت الانقلاب والتي أقصت قطاعات كبرى من الأغلبية الإسلامية المحافظة من المناصب الإدارية والاقتصادية والاجتماعية. وتعتبر قضية الحجاب من أبرز أمثلة هذا التعصب والإقصاء؛ بل إنها دليل دامغ على حرمان المسلمات السُنّيات المحافظات من استكمال تعليمهن العالي والوصول إلى الوظائف الحكومية لمجرد أنهن يضعن غطاء رأس. وللمزيد عن تقرير طوبراك ومحاولتها الرد على نقادها، راجع:

The «Epilogue,» accessed August 12, 2011, http://aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/tr_ farkli_olmak.pdf/.

3. Ahmet İnsel interviewed by Nese Düzel, «Fethullahcilari Derin Devlet Yaratti,» *Taraf*, January 14, 2008.

4. Ahmet İnsel, «Heyulanin dönüsü,» *Radikal*, November 1, 2011.

5. Bill Park,«The Fethullah Gülen Movement,» MERIA Journal 12 (2008), accessed June 9, 2011, http://www.worldsecuritynetwork.com/documents/movement.pdf/.

٦. مقابلة في إسطنبول، ٢١ يونيو ٢٠١١.

٧. مقابلة في إسطنبول، ٢٣ يونيو ٢٠١١.

٨. في عام ٢٠١١، أمرت المحكمة التركية بإلقاء القبض على اثنين من المحققين الصحفيين، هم نديم شينر وأحمد شيك بدعوى تقديمهما دعمًا إعلاميًا لمحاولة التخطيط لانقلاب ضد حكومة حزب العدالة والتنمية. لكن بعض قطاعات الشعب تعتقد أن هذين الصحفيين ألقي القبض عليهما بسبب آرائهما الناقدة لحركة غولن. فقد ألف شينر كتابًا يظهر الدرجة التي وصل إليها اختراق حركة غولن لجهاز الدولة. وكان شيك بصدد تأليف كتاب ناقد لحركة غولن. وقد تم القبض عليهما وحبسهما بدعوى الاشتراك في حملة تدعو لانقلاب عسكري كجزء من مؤامرة إيرجينكون. وقد اتُهمت قوة الشرطة في إسطنبول بالسعي إلى «مصادرة مخطوطة أحمد شيك» التي عنوانها «جيش الإمام»، أي جيش غولن، وليس بمنع انقلاب عسكري، ومازالت تلك المخطوطة تحت الطبع. لكن المدعي في قضية إيرجينكون، الذي زادت شكوكه بشأن أوامر الضبط هذه وغيرها، أمر الشرطة التركية بتفتيش بيوت باحثين وصحفيين؛ بل ومقاهٍ، بحثًا عن هذه المخطوطة الناقدة. كان شينر وشيك دائمًا من الأصوات الإعلامية المستقلة الناقدة لمخالفات «الدولة العميقة» الكمالية، وقد أثار ذلك الشك حول تهمتهما الحالية، وحقيقة ارتباطها بمؤامرة إيرجينكون.

٩. في عام ٢٠١٠، كتب حنفي آفتشي، وهو من أبرز الشخصيات الشرطية في تركيا، كتابًا ينتقد حركة غولن:

Hanefi Avci, Haliç›te Yasayan Simonlar: Dün Devlet Bugün Cemaat (Ankara: Angora, 2010).

ويدّعـي فيـه أن حركـة غولـن تزيـد من سـيطرتها علـى قوات الشـرطة، وقـدم قائمة طويلة لأدلة سـمعية، وبعد ما أصبـح كتابه واحدًا من الكتب الأكثر مبيعًا في تركيا، تم عزل آفتشـي من منصبه، وسـجنه بادعاء ارتباطه بمنظمـة يسـارية غيـر قانونية، وقـد ألف آفتشـي هذا الكتـاب عندما كان علـى رأس العمـل بوصفـه رئيس قوة الشـرطة في إيسكيسـهير. وقد باع الكتاب أربعمائة ألف نسـخة في الشهور السـتة التالية لإصداره، ويسعى مؤلفه لإظهار نفوذ أتباع غولن في مؤسسـات الدولة الحساسـة كالشرطة والقضـاء والجامعات التي كانـت مقصورة علـى الكماليين المخلصين. ويُظهر الكتاب قلقًا بشأن هذه التغييرات لدى النظام القديم و«محاكمات إيرجينكـون» التـي تضـم المتهمين بالتخطيـط للإطاحـة بحكومة حزب العدالة والتنمية. ويقول إن حركة غولن، وقوة الشـرطة الخفية التابعة لها تدمر مسـتقبل كل من يقف في طريقها وسـمعته بمساعدة أدوات تنصت غيـر قانونية، وعن طريق الفسـاد والتخويف. ويعتقـد نقاد غولن وحزب العدالة والتنمية أن القبض على آفتشـي يدل على إسـاءة اسـتخدام النفوذ عند جماعة غولن، وعلى سـيطرتها على قوة الشـرطة الوطنية. لكن هذه التحقيقات الصحفية والعامة تبين أن آفتشي نفسه لم يكن مراقبًا موضوعيًا لجماعة غولن؛ بل كان يعمل بنفسه مع دوائر إعلامية تابعة للمؤسسة لها صلات مثيرة للجدل مع «الدولة العميقة» الكمالية. وطبقًا لكلام المدعي في قضية إيرجينكون، فإن بعض أجزاء كتاب آفتشي لـم يكتبها بنفسه؛ بل كتبها أصدقاؤه الصحفيون مثل نديم شينر وأحمد شيك.

١٠. للمزيـد عـن معاداة أوداتيف ورئيس تحريرها، سـونر يلسـين، للسـامية. انظر:

Rifat Bali›s «What is the Efendi Telling Us?» accessed October 15, 2011, http://www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/what_is_efend_telling_us.pdf/.

١١. على سـبيل المثال، هناك حكمت جيتينكايا وهو من كبار صحفيّ جريدة الجمهوريـة الكماليـة اليوميـة، وكان دائمًا يصور الحركة تصويرًا سـلبيًا، كمـا ألف عـدة كتب عنهـا. وتتصف كتابـات الرجل بالضحالـة والإثارة

على طريقة صحافة الفضائح، بهدف زرع الخوف من نفوذ الحركة. ومما يستحق الذكر أنه لم يتعرض قط للرقابة أو المقاضاة بسبب آرائه. فكتابه **فتح الله غولن ورحلة الأربعين عامًا** يفتقر إلى أي سياق أو خلفية عميقة لدراسة أصول الحركة وأهدافها. ويسعى كتابه الثاني **فتح الله غولن والولايات المتحدة وحزب العدالة والتنمية** إلى تصوير غولن بأنه عميل للحكومة الأمريكية والمخابرات المركزية الأمريكية. وهناك كتاب آخر لا يقل في إثارة الجدل عن كتاب جيتينكايا، يسعى كذلك إلى استمرار الخوف من الحركة، وهو من تأليف مردان يانارداغ وعنوانه **كيف تحاصر تركيا**، ويدعي أن حركة غولن في قبضة وكالة المخابرات المركزية الأمريكية، ومن الكتب النقدية الأعلى مستوى التي تحوي توثيقًا رسميًا، الكتاب الذي ألفه سايجي أوز تورك بعنوان **واعظ ما وراء المحيط**.

Okyanus Ötesindeki Vaiz (Istanbul: Dogan Kitabevi, 2010).

وقد كتب مقدمة الكتاب أمين شولاشان، وهو من أشد نقاد غولن. ويلخص الكتاب باقتدار أهم ما يوجه إلى الحركة من تُهم؛ وبرغم أنه يحوي تقارير عديدة من قوات الشرطة التركية ووكالة الاستخبارات القومية، فإنه يبين كيف تستخدم الفرق المختلفة داخل جهاز الدولة جماعة غولن في ترقية بعض موظفيها أو إعاقتهم. وحتى اليوم لا توجد دراسة أكاديمية واحدة في تركيا عن الحركة كظاهرة شاملة. إذ تسعى أغلب الكتب إلى عمل دعاية لحركة غولن وتقديمها كشبكة من المتطوعين والمثاليين الذين ينكرون ذواتهم أو يسعون لتقديم الحركة بوصفها حركة إسلامية سرية متطرفة تحاول اختراق الدولة لتخلق جمهورية إسلامية على الطراز الإيراني.

١٢. للاطلاع على بيان غولن، راجع صحيفة الزمان ٢٨ مارس ٢٠١١.

١٣. للاطلاع على بيان باتشيلي، راجع صحيفة الزمان ١ أبريل ٢٠١١.

Aytekin Gezici, Okyanus Ötesi Gerçegi (Istanbul: Anatolia, 2011), 80 -100.

ينتقد القوميون الأتراك والأكراد جماعة غولن ويعتبرون أنها تجتذب مؤيديها بمفهوم العثمانية الانتقائية الذي يسعى إلى تجاوز الفواصل العرقية

في البلاد. وينتقد الحزب القومي التركي الجماعة لمغالاتها في تأييد أمريكا وخدمة المصالح الأمريكية في آسيا الوسطى وغيرها من البلاد. وكذلك لتعاطفها مع المطالب الثقافية الكردية، ودعم حزب العدالة والتنمية.

14. Hüseyin Gülerce, «Eksigimizi söyleyenin, elini öperiz,» *Zaman*, March 30, 2011.

١٥. للاطلاع على أكثر الدراسات شمولًا عن العلويين، راجع:
İsmail Enbin and Franz Erhard *Aleviler/Alewiten*, Vols. 1-3 (Hamburg: Deutsches Orient Insititut, 2001); Paul White and Joost Jongerden, eds.,*Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview* (Leiden: Brill, 2003); David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: Routledge, 2003); John Shindeldecker, *Turkish Alevis Today* (Istanbul: Sahkulu Sultan Külliyesi, 1996); and Ali Yaman and Aykan Erdemir, *Alevism-Bektashism: A Brief Introduction* (London: Alevi Cultural Centre & Cem Evi, 2006).

16. Göksel Bozkurt, «EU Monitors Alevi Reform,» Turkish Daily News, December 19, 2007, accessed May 2, 2008, http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=89912/.

١٧. في آخر أيام اللقاء انتقده كل من ريها كامورأوغلو وعلي يمن بدعوى أنه يريد تعريف العقيدة العلوية من منظور الرؤية السنية السائدة. وجاء المزيد من النقد من ناحية المنظمات العلوية التي رفضت الاشتراك في اللقاء، وراجع في ذلك السكرتير العام للاتحاد العلوي والبيكتاشي أوران إيسر. تاريخ الدخول على الموقع ٩ أغسطس ٢٠١١
http://www.alevibektasifedrasyonu.org.tr/.

18. Hüseyin Gülerce, Alevis Respect Gülen, *Today's Zaman*, June 19, 2008.

19. Mustafa Pekoz, «Fethullah Gülen›in Kürt ve Alevis Düsmanligi,» Birgun, August 23, 2010, accessed July 12,

2011, http://www.dailymotion.com/video/xei7oz_fethullah-gulen-yn-kurt-ve-alevy-du_shortfilms/.

ولكـن مـن الإنصـاف أن نقـول إن خطـاب غولـن يميـز بيـن ثلاثة من المجموعـات العلويـة. فبعـد مـا عـرّف العلوييـن بأنهـم جماعـة مـن المسـلمين، لهـم تأويل مختلف للإسـلام، ينتقد غولن العناصر الأشـد تطرفًا فـي المجتمع العلوي لرفضهم الإيمان بالله وبالقرآن. ولا يمكن أن ينطبق ذلك إلا على العلويين الذين ظلوا متمسـكين بالماركسـية منذ الستينيات والسبعينيات.

20. Alevis Rapor, July 2011.

يوضـح هذا التقرير انتهاكات حقوق الإنسـان ضد العلويين في الإعلام والثقافـة الشـعبية والسياسـة. وقـام بنشـره أكبـر اتحـادات العلوييـن والبيكتاش وأكثرها تأثيرًا.

21. Gökhan Bacik, «The Framentation of Tukey's Secularists,» Turkish *Review*, January 2011.

٢٢. إجابات غولن عن أسئلة حول تفسير العلويين للإسلام، انظر:
http://www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2057&Itemid=50.

23. Altan Tan, «Is Secularism the Last Trump Card of Ethnic Politics,» *Today's Zaman*, December 13, 2007.

24. Nevzat Cicek, PPK, Gülen Hareketinden ne istiyor, *Milat*, November 4, 2011.

25. Aland Mizell, «Erdogan's AKP, Fethullah Gülenopium, and the Kurdish Question,» KurdishMedia.com, March 15, 2005.

٢٦. للمزيد عن حملة حزب الله المناهضة لغولن، راجع:
Hizbullah's official website (http://hurseda.net); for more on Hizullah: M. Hakan Yavus and Nihat Ali Özcan, «The Kurdish Question and the JDP,» Middle East Journal 13:1 (2006): 102 – 119.

٢٧. اعتـادت أمينـة عينـا، الرئيس المشـارك لحـزب المجتمـع الديمقراطي الداعـم للأكـراد، على توجيه النقد إلى حركة غولـن وتعاونه مع حزب العدالـة والتنميـة، وتقول: «إن ائتلاف حـزب العدالة والتنمية مع حركة غولن هو المسؤول عن الحملة ضد القوميين الأكراد».

Radikal, April 22, 2009.

وتقـول أيضًـا: «إن حزب العدالة والتنميـة يعتمد على جماعة غولن في استغلال الشعور الديني لدى الأكراد».

Radikal, December 3, 2008.

٢٨. مقابلة في إسطنبول، ٢٠ يونيو ٢٠١١. ٢٨.

٢٩. مقابلة في آجري، ٢٣ يونيو ٢٠١٠.

30. Nicolas Birch, «Turkey: The Country›s Biggest Religious Movement Educates Kurds, and not Everyone Is Happy,» http://www.eurasianet.org/departments/insightb/articles/eav030309a. html.

٣١. مقابلة في ديار بكر، ٢٦ يونيو ٢٠١٠..

32. *Zaman*, October22, 2008.

33. Nasuhi Güngör, «The Gülen Cemmati, Kürt Sorunu ve ‘Tek Türkiye,» Star Gazetesi, September 26, 2008.

٣٤. هناك مقالات عديدة وملخص مناقشـة لقـاء أبانت عن القضية الكردية، انظر تغطية ديلي زمان في الفترة بين ٤-٧ ، ٢٠٠٨.

٣٥. أنشـئت جمعيـة «هل من أحـد؟» الخيرية عـام ٢٠٠٤، وكانت تمارس أنشطتها في تركيا وفلسطين وبنجلادش وباكستان ودارفور في السودان وميانمار وهاييتي.

٣٦. مقابلة في ديار بكر، ٢٦ يونيو ٢٠١٠.

٣٧. مقابلة في ديار بكر، ١٢ يوليو ٢٠٠٩.

٣٨. مقابلة في فان، ٢٣ يونيو ٢٠١٠

٣٩. للاطلاع على تحليل نظري مقارن للعرقية في تركيا، انظر:

Sener Aktürk, «Regimes of Ethnicity: Comparative Analysis of Germany, The Soviet Union/Post-Soviet Russia, and Turkey,» *World Politics* 63:1 (2011): 115-164.

٤٠. نظمت جريدة الحركة، الزمان اليومية (ديلي زمان)، سلسلة من الحلقات النقاشية لإيجاد حل للمشكلة. انظر:

Saleh Boztas, ed., *Kürt Sorunu* (Istanbul: Zaman Gazetesi, 2007).

وكان المشاركون ممتازر توركون، وعلي بولاتش وسادات لاتشنر وأوميت فيرات ونهاد علي أوزكان. وكانوا جميعًا باستثناء الاسمين الأخيرين لديهم روابط عضوية بالحركة. وكان فيرات هو الكردي الوحيد الذي شارك في المناقشة.

٤١. انظر سلسلة من المقالات عن الفرق بين حركة المنظور القومي لأربكان وحركة غولن.

Cüneyt Ülsever, *Hurriyet Daily Newspaper*, June 14 – 16, 2010.

يصف أولسيفر الانخراط السياسي للحركة ويقول إنه يمثل انحرافًا كبيرًا عن تقاليد الحركة.

٤٢. حيدر باش زعيم جماعة إسلامية قومية صغيرة لكنها مؤثرة. وتمتلك الجماعة محطة تليفزيون خاصة بها وصحيفة ومجلة، وهي أشرس الجماعات المعارضة لغولن في تركيا؛ إذ تتهمه بأنه عميل للإمبريالية الأمريكية، وأحيانًا أخرى بأنه عميل للفاتيكان.

وللمزيد عن الجوانب القومية لهذه الحركة، انظر:

Ahmet T. Kuru, «Globalization and Diversification of Islamic Movement Three Turkish Cases,» Political Science Quarterly 120:2 (2005): 253 – 274.

43. See Joe Lauria, «Relusive Turkish Imam Criticizes Gaza Flotilla,› Wall Street Journal, June 4, 2010 [online], accessed june 12, 2011. http://online.wsj.com/article/SB10001424005 2748704025304575284721280274694.html

44. Misirlioglu's interview in http://www.medyaradar.com/ haber/gundem-44654/tarihci-kadir-misiroglu-fethullah-guleni-hedef-aldi-video.html.

٤٥. مقابلة في إسطنبول، ٢٤ أغسطس ٢٠١١.

46. Stephen Kinzer, «Triumphant Turkey?» *New York Review of Books*, July 19, 2011.

47. Elisabeth Özdalga, Islamciligin Türkiye Seyri Sosyolojik Bir Perspektif (Istanbul:Iletisim, 2006), 255.

48. G.M Allport, «The Religious Context of Prejudice,»

وضع هذا التصنيف

Journal of the Scientific Study of Religion 5 (1966): 447 – 457.

الخاتمة

1. Charles Taylor, «Modernity and Closed World Structures Talk on the Occasion of Receiving the Josef Pieper Prizes,» accessed October 24, 2011, http:// Josef-pieper-arbeitsstelle. de/fileadmin/documents/online-artikel/Taylor%20J.%20 Pieper%20Prize.pdf/.

2. Muhammed Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, eds., *Islam and Modernity: Key issues and Debates* (Edinburg: Edinburg University, 2009).

3. M. Hakan Yavus, «Islam without Shari'a,» in *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, ed. Robert Hefner (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 46 – 178.

٤. في بعض الحالات، يكون الداعم للحكم الاستبدادي في العالم الإسلامي قوة خارجية، وهي الاتحاد السوفييتي أو روسيا، في حالة سوريا، وفي حالات أخرى، مثل الملكيات الاستبداية في الخليج العربي أو نظام مبارك في مصر والطغمة العسكرية في الجزائر. وهذه الأنظمة الغاشمة تعتمد على الدعم الكبير من الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا.

5. Shmuel N. Eisenstadt, «Multiple Modernities,» *Daedalus* 129:1 (2000): 24.

مطبعة كركي
قريطم - بيروت - تلفاكس: 862500 1 961+
E-mail: print@karaky.com